Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/daswissengottesn03schn

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA

Das Wissen Gottes

nach der Lehre

des heiligen Thomas von Aquin.

Von

Dr. Ceslaus M. Schneider.

Dritte Abteilung.

Das Wissen Gottes und die besonderen Heinskreise im Geschöpflichen.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1885.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931

467

Inhalt

des dritten Bandes.

Dritte Abteilung.

Das Wissen Gottes und die besonderen Seinskreise im Geschöpflichen.

Seite

228. Leitende Grundsätze 1

Neuntes Kapitel.

Das Wissen Gottes und das Nichtsein.

229. Einleitende Stelle aus Augustin 10

§. 1. Das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit . . . 13

230. Das „Nun" der Zeit. Verschiedenheiten in der Auffassung der Zeit 13

231. Die Zeit ist eine Dauer 15

232. Die Dauer einer Sache ist unterschieden und zwar nicht bloß dem Gedanken nach von ihrer Existenz . . 19

233. Eingehenderes Verständnis der duratio . . . 20

234. Gegenprobe 26

235. Das Verhältnis der Dauer im Stoffe zur Zeit . . 30

236. Das „Nun" der Zeit. Schwierigkeiten . . . 33

237. Das „Unteilbare" im Raume 37

238. Die „unteilbare Einheit" in der Bewegung . . . 42

239. Das „Nun" der Zeit 45

Seite

240. Zurückweisung der Einwürfe 47
241. Das Wahre in einer jeden der oben angeführten verschiedenen Auffassungen der Zeit 50
242. Die Bedeutung des Nun der Ewigkeit . . . 57
243. Text des heiligen Thomas 58
§. 2. Erläuterung des Textes 60
244. Hinweis auf das Wesentliche in dem Begriffe Ewigkeit: auf das tota simul 60
245. Die Tendenz des Psalm 118 64
246. Die Ewigkeit ist eine wahre Dauer. Verschiedenartige Auffassungen 69
247. Das Verhältnis der Ewigkeit als einer wahren Dauer zur Auffassung der Vernunft 73
248. Die Ewigkeit ist das innere Maß des göttlichen Seins 81
249. Die Ewigkeit das höchste Maß des Zeitlichen . . 87
250. Einteilung 91
251. Gedankengang des Artikels IX 92
252. Die Meinung des Vasquez über das Mögliche . . 95
253. Beweis für die gegenteilige Ansicht 98
254. Zurückweisung der Gründe des Vasquez . . . 100
255. Das Bild der Ewigkeit 102
256. Feststellung der Bedeutung der Frage nach der physischen Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit . . . 107
§. 3. Die Ansichten der Gegner und deren Widerlegung . . 110
257. Die vermeintlichen Absurditäten in der Meinung der Thomisten 110
258. Stellen aus Thomas und den Vätern gegen die Ansicht der Thomisten 112
259. Die Vernunftschlüsse gegen die praesentia physica . 114
260. Beweis für die praesentia physica 117
261. Veranschaulichung des Beweises 121
262. Anwendung auf das praktische Leben 138
263. Stellen aus dem heiligen Thomas 145
264. Die von den Molinisten angeführten Thomas-Stellen . 159
265. Die Vernunftschlüsse der Molinisten gegen die praesentia physica 160
266. Die drei Absurditäten 163
§. 4. Thomas und die Väterlehre 165
267. C. 10. de div. nom. Text 166
268. Bemerkungen zu diesem Texte 169

Seite
269. Dionysius' Erklärungen 172
270. Stellen aus Gregor dem Großen und Augustin . . 177
271. Stellen aus anderen Vätern 183

Zehntes Kapitel.

Das Wissen Gottes und das Übel.

272. Die Ewigkeit Gottes und die Stufenfolge der geschöpflichen Seinskreise 189
§. 1. Der Pessimismus 207
273. Ed. v. Hartmann und der moderne Pantheismus . 207
274. Das Positive im Grundprincipe Hartmanns . . 211
275. Text aus Thomas 214
276. Die feste Grundlage zur Bestimmung der Natur des Übels 217
277. Das Materialmoment im Übel 224
278. Das Formalprincip im Übel 228
279. Der Pessimismus als System eine Unmöglichkeit . . 230
280. Das moralische Übel 236
281. Das Unmögliche im Hartmannschen „Unbewußten" . 244
282. Text des zehnten Artikels 252
§. 2. Erläuterung des Textes 252
283. Geschöpfliche Weise das Übel zu erkennen . . . 252
284. Syllogismus des Textes 255
285. Verschiedene Ansichten 258
286. Genaue Fassung der Frage 261
287. Gott erkennt das Übel, weil dieses vermittelst eines geschaffenen Gutes erkennbar ist; nicht aber unmittelbar vermittelst des göttlichen Wesens 262
288. Gott erkennt das Übel vermittelst des entgegenstehenden und vom Übel verminderten oder verdorbenen Guten . 265
289. Gott kennt die Gedankendinge als Wirkungen unserer Vernunft, ohne selbst sich dergleichen Gedankendinge machen zu müssen 270
290. Die Verursachung des Übels 271
291. Stufenfolge der Übel 275
292. Das Fallen des Menschen ist ihm allein zugehörig . 279
§. 3. Die Schrift und die Lehre des heiligen Thomas . . 284
293. Aufzählung der betreffenden Schriftstellen . . . 284
294. Lehre der Schrift 289
295. Begründung aus der Vernunft 291

BQ
6904
.S28
v.3

Seite

296. Widerlegung der obigen Einwürfe 297
297. Tiefere Zurückweisung 299
298. Anwendung der gegebenen Auseinandersetzung auf die Schrift. Psalm 118 304

Elftes Kapitel.

Gottes Erkenntnis und das Einzelsein.

299. Sünde und Tugend, Lohn und Strafe . . . 320
§. 1. Die thomistische Lehre von den Dekreten . . . 323
300. Vorbemerkungen 323
301. Die Lehre der Thomisten. Beweis 330
302. Die persönliche Schuld des Geschöpfes 333
303. Bestätigender Text aus Thomas 339
304. Einwürfe der Molinisten im allgemeinen . . . 343
305. Die Einwürfe der Gegner in syllogistischer Form . . 347
306. Der Bereich der menschlichen Freiheit 349
307. Stellen aus Thomas und anderen 356
308. Der erste Einwurf und seine Zurückweisung . . . 359
309. Die Schrift und der zweite Einwurf 367
310. Text des Artikels 373
§. 2. Erläuterung des Textes 377
311. Grundzüge des Textes 377
312. Der heilige Thomas und die thomistischen Dekrete . 382
313. Die theologischen Beweisgründe für die thomistischen Dekrete 390
314. Einwürfe 392
315. Das Einzelne als Wurzel der Unvollkommenheit. Die allgemeine Schwierigkeit im Pantheismus . . . 396
316. Das Dekret und das Wissen Gottes. Die Beweiskraft des Textes 400
317. Fortsetzung des Psalms 118 404
§. 3. Die entgegenstehenden Irrtümer 416
318. Die Wurzel des Widerspruchs im Pantheismus und der Grundirrtum des Molinismus 416
319. Bestätigung des Gesagten aus dem Psalm 118 . . 422
320. Zurückweisung der molinistischen Lehre über das Verhältnis der ersten Ursache zu den untergeordneten rücksichtlich des Dekretes 430
321. Der Gesichtspunkt der Ewigkeit 438

Seite

§. 4. Lehre der Väter und der Kirche 446
322. Dionysius 447
323. Zusammenfassung dieser Lehre des Areopagiten . . 472
324. Der heilige Gregor und die anderen Väter . . . 475
325. Schrift und kirchliche Entscheidungen 487

Zwölftes Kapitel.

Gottes Wissen und das Unendliche im Bereiche des Geschöpflichen.

326. Fortsetzung des Psalms 118 494
§. 1. Das Mögliche 512
327. Standpunkt des heiligen Thomas 512
328. Die Lehrsätze der eleatischen Philosophie . . . 514
329. Der Zustand des Möglichseins. Standpunkt der Frage 525
330. Die Natur oder das Wesen des Zustandes: „Möglichsein" 527
331. Die Kenntnis, welche Gott vom Vermögen oder dem Möglichsein an sich besitzt, ist nicht die scientia visionis; sie ist nicht intuitiv, sondern abstraktiv . . 531
332. Der status quaestionis dem P. Vasquez gegenüber . 538
333. Das Wesen Gottes vermittelt die Kenntnis des Möglichen als erkanntes und nicht bloß als zum Erkennen bestimmendes; als medium quod und nicht bloß als medium quo. Text des heiligen Thomas . . . 540
334. Beweisgrund für die molinistische Ansicht . . . 543
335. Folgerungen aus dem Beweisgrunde. Mysterium . 546
336. Zurückweisung des Fundaments der eleatischen Philosophie und des Molinismus 550
337. Die einzelnen Eleaten und die thomistischen Principien 555
338. Text des heiligen Thomas. Artikel 12 . . . 559
§. 2. Erläuterung des Textes 561
339. Das „Unendliche" und die causa materialis . . 561
340. Das „Unendliche" und der freie Wille 566
341. Psalm 118 573
342. Text des heiligen Thomas 581
343. Die göttliche Güte als letzter Zweck vermittelt zunächst Gott die Kenntnis des Möglichen 582
344. Der Einfluß der Zweckordnung von seiten Gottes . 584
345. Gott kann das Mögliche an und für sich nicht lieben . 588
346. Anwendung auf den Psalm 118 592

Seite

§. 3. Entgegenstehende Irrtümer 598
347. Arten und erster Ursprung des Pessimismus . . 598
348. Das Wesen des Übels gemäß der Auffassung des Wesens der Möglichkeit 601
349. Die scientia media und die futura conditionata . 608
350. Molinismus, Pessimismus und Thomismus . . 611
351. Das Tridentinum und das Vaticanum . . . 615

Dritte Abteilung.

Das Wissen Gottes und die hauptsächlichen Seinskreise im Geschöpflichen.

228. Leitende Grundsätze.

Folgende Thesen enthalten die Grundzüge für die noch erübrigende Untersuchung. Die Begründung derselben ist ausführlich in den beiden vorhergehenden Abteilungen gegeben worden.

I. Das Erkennende ist das Erkannte. Dieser Satz gilt im Bereiche des Geschöpflichen ohne Einschränkung, soweit auch immer das Erkennen reicht, vom erkennenden Vermögen. Die Identität des Erkennenden und des Erkannten besteht innerhalb des Vermögens. Die Vernunft ist die erkannte Substanz. Nämlich: Die Vernunft wird da aufgefaßt als allgemeines Vermögen zu erkennen, abgelöst von der menschlichen Natur, der sie angehört; die erkannte Substanz als allgemeiner Seinsgrund im einzelnen Dinge, abgelöst von Zeit und Raum, sowie von allen wirklichen Einzelheiten.

In Gott gilt dieser selbe Satz vom thatsächlichen einzelnen Sein. Die Identität zwischen dem Erkennenden

und dem erst- und unmittelbar Erkannten ist in Gott das rein thatsächliche Sein selber und erst auf Grund dessen besteht in Gott ein Vermögen, zu wirken.

II. Gegenstand des Erkennens ist das wirkliche Sein (quod est, cognoscitur); jedoch wird letzteres erkannt nach Maßgabe der Substanz, die zu Grunde liegt.

Es ist klar, daß der Gegenstand des Erkennens sich nach der Art von Identität richtet, in welcher die Natur des Erkennens besteht. Das Sein und Wirken folgt immer der betreffenden inneren Natur, kraft deren etwas ist. Im Menschen hat die Vernunft nur als Vermögen der einzelnen menschlichen Substanz wirkliches Sein; ebenso hat die Substanz außen im Dinge wirkliches Sein nicht als etwas Allgemeines, sondern als eine einzelne. Also richtet sich auch die menschliche Vernunft auf die Substanz, sowie diese und sie selber Sein hat; d. h. sie erkennt als einzelne unmittelbar das Einzelne.

Dabei ist sie jedoch ihrer eigenen Natur nach geformt und bethätigt durch die allgemeine Substanz, also durch das Seinsvermögen im Dinge selbst; sie ist vielmehr als bethätigtes Vermögen nichts anderes als diese Substanz. Folglich kann sie im Dinge auch nur soweit erkennen, als dieses in seiner thatsächlichen Entwicklung notwendig unter der eigenen Substanz steht. Einzelheiten, welche keinen notwendigen Zusammenhang mit der inneren Substanz haben, sind für sie nur ein objectum materiale, wie z. B. das Dasein selber.

Dagegen ist Gott sein eigenes Erkennen. Seine Identität erstreckt sich auf sein thatsächliches Sein. Er kann Sich selbst nur deshalb erkennen, weil Er ein einzelnes Sein ist. Er erkennt anderes als Er selbst nur auf Grund seiner Identität; nicht weil dieses andere irgend welchen Grund des Seins in sich selber hat. In dieser Beziehung erkennt Gott vielmehr, daß Er allein den vollen Grund des Seins in

Sich hat und daß alles außer Ihm nichts ist. Gott erkennt sonach anderes nur, weil Er zwar nicht den formalen, wohl aber den wirkenden Grund alles anderen Seins bildet. Und weil der Gegenstand des wirkenden Grundes immer etwas Einzelnes, Wirkliches sein muß, und nicht ein allgemeines Vermögen, das ja insoweit nicht existieren kann, so muß gesagt werden: Das Geschöpf erkennt auf Grund des Allgemeinen, nämlich der inneren Substanz, das Einzelne, Wirkliche; Gott aber erkennt umgekehrt als wirkender Grund und kraft seiner reinen Thatsächlichkeit im Einzelnen, Wirklichen das Allgemeine.

III. Wie aber erkennt Gott dieses einzeln Wirkliche? „Das Schauen," so Thomas, „fügt zur einfachen Kenntnisnahme etwas hinzu, was seiner ganzen Seinsbeschaffenheit nach außerhalb des Erkennens steht; und das ist die Existenz des Dinges" — (addit aliquid extra genus notitiae 3. de Ver. art. 3. ad 8.); oder: „das Anschauungswissen wird so genannt gemäß der Ähnlichkeit des leiblichen Sehens, das da die Sachen schaut, welche außerhalb seiner selbst (nicht wie das Lichtbild im Schauenden) sind; Gott sieht kraft dieses Wissens das, was außerhalb seiner selbst ist".

In diesem Punkte giebt sich Schöpfer und Geschöpf rücksichtlich des Wissens die Hand. Es ist der Begegnungspunkt, von wo dann der Schöpfer zur souveränen Seinsfülle emporsteigt und das Geschöpf zum Nichts hinabfällt.

Gott schaut das wirkliche Sein der Geschöpfe außerhalb Seiner selbst. Dasselbe ist extra genus notitiae. Warum? Erkennbar von sich aus ist nur jenes, was den hinreichenden Grund seines Seins in sich selber besitzt. Das wirkliche Dasein, die existentia, des Geschöpfes aber ist vom Geschöpfe aus ohne den mindesten inneren Grund. Kein Geschöpf hat in sich den Grund, wirkliches Sein zu haben; es kann seiner Substanz nach sein und ebenso auch nicht sein. Deshalb ist jedes geschöpfliche Wirklichsein extra genus notitiae. Es ist für Gott Materialobjekt, welches nur auf Grund von

etwas anderem und soweit es von diesem anderen durchdrungen ist, geschaut werden kann; wie z. B. der Körper des Menschen für die Augen Materialobjekt ist, denn er wird nicht als Körper gesehen, sondern auf Grund der Farbe und insoweit er von der Farbe durchdrungen und getragen erscheint.

Das wirkliche geschöpfliche Sein ist extra Deum — res extra positas contuetur —; denn was keinen Grund zu sein in sich hat, das ist außerhalb Gottes, der da ist, weil Er ist. Es ist nichts; — und nur insoweit ist es etwas als ein Vermögen zu sein ihm zu eigen gegeben worden ist.

„Gott sieht vermittelst der Anschauungswissenschaft die geschöpflichen Dinge außerhalb Seiner selbst;" — das heißt nichts anderes, als daß Er Sich als das allein wahrhaft Wirkliche sieht; und: daß alles, was nicht Er selbst, nichts ist, inwiefern es nicht in Ihm, in Gott seinen Grund hat.

„Das Erkennende ist das Erkannte," gilt, recht aufgefaßt, auch vom Wissen Gottes, das die Kreaturen umfaßt. Gott ist in diesem Falle Er selber, soweit Er der wirkende Grund der Kreaturen und außer Ihm keinerlei hinreichender Grund für das wirkliche Sein existiert.

Der erwähnte Satz gilt freilich in dem Sinne nicht von Gott, als ob Gott das Sein der Kreaturen wäre. In diesem Sinne kann er keine Geltung haben. Denn was Gott in den Kreaturen als das in ihnen thatsächlich und absolut immer unabhängig dasselbe Bleibende sieht, ist ihr Nichts; und erst auf Grund dieses Nichts erkennt Er, daß die Kreaturen nur und einzig allein von Ihm Vermögen für das Sein empfangen können.

Vermögen zu sein ist aber niemals Erkenntnisgegenstand. Erkannt oder gewußt kann nur werden, was thatsächlich ist; und erst nach Maßgabe dessen jenes, was sein kann oder auch nicht sein kann. Der Hauptgrundsatz der Erkenntnislehre bleibt, auch was die Kenntnis der Geschöpfe von seiten Gottes betrifft, in seiner vollen Wahrheit.

Die Dinge haben für sich allein kein Wirklichsein. Gott schaut sie also in ihrem eigenen Sein, extra seipsum, wenn Er Sich selber schaut als alleiniges wahrhaftes Sein und daß nichts außer Ihm aus sich heraus etwas Wirkliches ist.

Er schaut die Geschöpfe im wirklichen Sein, was sie haben, insofern Er Sich selber sieht als ihren wirkenden Grund. Er schaut und erkennt ihr substantielles und accidentelles Vermögen in ihrem wirklichen Sein; also: weil Er der Urgrund alles Seins ist und das Nichts nur von Ihm empfangen kann. Immer also schaut Gott nur auf Grund der Formalursache seines Erkennens: der absoluten Identität zwischen Sein und Wissen.

IV. Auch für das Geschöpf steht das wirkliche Dasein des Erkenntnisgegenstandes außerhalb des vernünftigen Erkennens. Die geschöpfliche Existenz ist überall an und für sich allein betrachtet unerkennbar. Sie besagt ausdrücklich, daß das Geschöpf von sich aus nichts ist und keinerlei Wirklichkeit in Anspruch nehmen kann. Das Geschöpf — das ist die reine und volle Wahrheit — ist vielmehr nicht, als daß es ist. Sein wirkliches Sein ist ein Kann-Sein. Es besitzt in sich wohl den hinreichenden Grund, daß es innerhalb einer gewissen allgemeinen Seinsstufe, also innerhalb gewisser Schranken sein kann; aber ebenso, daß es, was die einzelne Wirklichkeit anbetrifft, auch nicht sein kann.

Diese innere hinreichende Möglichkeit, auf einer gewissen Seinsstufe zu sein, wenn es überhaupt einmal ist, ist der eigentliche unmittelbare Erkenntnisgrund des Geschöpfes und zwar erkennt auf Grund dessen die Vernunft, weil sie selber nur ein Vermögen für das Erkennen ist.

Darin besteht also die Verschiedenheit zwischen dem geschöpflichen und dem schöpferischen Erkennen rücksichtlich der geschöpflichen Wirklichkeit. Das geschöpfliche Vernunftvermögen erkennt die wirkliche Existenz wohl auch als außerhalb seines formalen Erkenntnisgegenstandes befindlich; aber nur, weil diese letztere thatsächlich verbunden ist mit dem

Vermögen zu sein, nämlich mit der Substanz und zwar so verbunden, daß das wirkliche Sein ganz und gar auf diesem Vermögen der Substanz subjektiv beruht und nichts anderes der Gattung nach ist als dieses Vermögen selber außerhalb des Nichts.

Gott aber erkennt aus dem Grunde, daß das wirkliche Dasein des Geschöpfes außerhalb Seiner selbst sich findet; weil dieses von sich aus nichts ist und von sich aus immerdar ein Nichts bleibt. Er erkennt geschöpfliches Sein, weil Er es verursacht, also in Sich selber als dem wirkenden Grunde. Er erkennt in seiner Wirklichkeit, also in seinem Selbsterkennen, daß alles Vermögen zu sein, wie es auch immer sein mag, von Ihm kommt.

V. Diesem Wirklichsein der Kreatur entspricht ganz genau als die unmittelbarste Folge die Materialursache in jedem Dinge gemäß ihren verschiedenen Abstufungen. Die Materialursache bewirkt, wie im ersten Kapitel klargelegt worden ist, daß das wirklich bestehende Ding nichts anderes ist als es selbst, oder mit anderen Worten, daß jedes andere Sein für dasselbe ein Nichts ist. Soweit das Wirklichsein in einem Dinge reicht, soweit reicht auch das Nichtsein 1) rücksichtlich des anderen Seins; daß nämlich dadurch, daß etwas Wirklichkeit hat, es nichts anderes mehr ist; — und 2) rücksichtlich seiner selbst in dem Sinne, daß es den Grund, warum es wirklich ist, nicht in sich einschließt, und deshalb sich selbst in keiner Weise unabhängig vollenden kann. Die Materialursache besagt dementsprechend eben nichts anderes, als empfangen, bestimmbar und somit durchaus abhängig sein.

VI. a. Danach richten sich die Abstufungen im Sein der Dinge. Es giebt Dinge, deren Seinsvermögen durch das wirkliche Dasein gleichsam erschöpft wird. Sie sind nur sie selbst. Sie bedürfen deshalb einerseits für sich selbst, für jede ihnen eigene Entwicklungen und Thätigkeiten, immer und in der ganzen Ausdehnung ihres Seins des bestimmen-

den Grundes und des bewegenden Anstoßes von außen; und andererseits vermögen sie von sich allein aus auf anderes Sein nicht einzuwirken, sondern höchstens ein Werkzeug in der Hand des Bewegenden zu sein. Das erstere darum, weil sie nicht nur nicht den Grund ihres Wirklichseins in sich haben, sondern vielmehr ihrer eigenen Substanz nach rein bestimmbar sind; das zweite, weil sie nur sie selbst und in keiner Weise etwas anderes sind, also auch auf anderes nicht einzuwirken vermögen. Um das zu können, müßten sie wenigstens der Potenz nach die Form des anderen Seins als Begrenzung und Zweckrichtung ihres Einwirkens in sich tragen. Es sind dies alle erkenntnislosen Wesen.

VII. b. Dann giebt es Dinge, deren Vermögen durch das Wirklichsein nicht erschöpft ist; die also von sich aus nicht nur sie selbst, sondern auch anderes sein können. Demgemäß dürfen sie sowohl in entsprechender Weise Ursache ihrer eigenen Vollendung und Entwicklung sein als auch auf anderes Sein einwirken, auf jenes nämlich, dessen Form sie dem Vermögen nach in sich tragen. Alle Dinge dieser zweiten Seinsstufe, die erkennenden Wesen, haben jedoch auch ihrerseits ein Wirklichsein, zu welchem sie ein hinreichendes Vermögen nicht in sich tragen und für das sie somit in ihrer Substanz keinen notwendig fordernden Grund besitzen. Sie sind in dieser Beziehung ebenfalls nichts und schließen durch ihr Wirklichsein es aus, daß sie etwas anderes sind. Alles andere Sein sind sie, soweit ihr subjektiver Bestand reicht, nicht. Demnach erheischen sie für alle Thätigkeit, die eine subjektiv *wirkliche* sein soll, den bestimmenden Grund von außen; von jenem Sein, welches nur und wesentlich Wirklichkeit ist.

Infolge eigener Thätigkeit vermögen die erkennenden Geschöpfe ihr eigenes Vermögen nur zu *disponieren* oder vorzubereiten für die wirkliche Entwicklung und Vervollkommnung; und ebenso können sie auf anderes nur in der Weise einwirken, daß sie die Vermögen dieses anderen Seins

beeinflussen, insoweit dieselben auf eine beschränkte Thätigkeit gerichtet sind. Weder für sich selbst, noch für andere Dinge können diese Seinsarten die unmittelbare Ursache des eigentlich wirklichen Seins bilden und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie in keiner Weise das Wirklichsein der anderen Dinge und nicht einmal den Grund zu dem eigenen in sich schließen. Sie besitzen die Materialursache ebenfalls in sich und sind deshalb im selben Grade, daß sie wirklich existieren, nicht das andere. Vielmehr sind sie sogar um sich selbst oder anderes Sein, respektive dessen Vermögen für wirkliches Sein oder wirkliche Thätigkeit zu disponieren, auf die reine Wirklichkeit als auf den ersten Anstoß angewiesen. Denn Materialursächlichkeit in sich haben, und somit in der Weise wirklich sein, daß alles andere wirkliche Sein ausgeschlossen wird, heißt nichts anderes, als absolut bestimmbar sein und für alle Thätigkeit den ersten bestimmenden Grund außerhalb besitzen.

Sowie das Wirklichsein außerhalb der Substanz ist und somit, weil es des notwendigen inneren Grundes entbehrt, nicht einmal Erkennbarkeit hat, so weist es auch für alles Wirken nach außen als nach dem erst bestimmenden Grunde.

VIII. c. Endlich giebt es noch eine Wirklichkeit, die keinerlei Nichtsein in sich einschließt, sondern nur ihre eigene Substanz notwendig ist. Sie hat keine Materialursache in sich, denn sie ist rein bestimmend und in keiner Weise bestimmbar. Sie trägt die Formen aller anderen Dinge, der möglichen sowohl als der wirklichen, in sich; denn ihr Erkennen ist die Fülle des Seins. Es verträgt sich deshalb mit ihm, daß beschränkte Substanzen als Erkenntnisgegenstände in der Wirklichkeit nicht oder anders sein können. Das Wirklichsein dieses Wesens ist keineswegs identisch mit dem Wirklichsein der Geschöpfe. Aber dies ist nicht aus dem Grunde der Fall, weil es anderes Sein einfach von sich ausschlösse; sondern weil außer seinem Sein nichts Wirkliches von sich heraus existiert und nicht existieren kann.

Dadurch, daß Gott 1) Sich selbst schaut als eins mit seinem Sein; und 2) dadurch, daß Er seinen Willen schaut; wonach für eine gewisse Zeitdifferenz eine beschränkte Form thatsächlich existiert; und 3) dadurch, daß Er außerhalb Seiner nichts schaut, diese Form also aus sich allein heraus keinen Grund hat zu sein; dadurch allein bewirkt Er anderes Sein als Er selber ist. Was ein solches Sein an Vermögen für das Sein hat, dies kommt vom Schauen Gottes; daß es an sich keinen Anspruch auf wirkliches Sein besitzt, das kommt von ihm selber.

Was Gott durch sein Wissen im eigentlichsten Sinne verursacht, das ist das nächste Vermögen zu sein, mit dem aber auch wesentlich das Nichtsein zusammenhängt. Die erste Ursache giebt für die geschöpfliche Wirklichkeit das Fundamentalvermögen: das Vermögen nämlich, im allgemeinen zu sein. Die anderen Ursachen bauen unter der bewegenden Bestimmung der ersten darauf weiter; bis wieder die erste die Vollendung, die wahre Wirklichkeit giebt.

Diese wahre Wirklichkeit der Geschöpfe schaut nun Gott **scientia visionis**. Was schaut Er damit in der That? Daß die Geschöpfe thatsächlich nichts sind, daß sie nur sein können oder auch nicht sein können. Er schaut, daß Er allein ist; daß Er allein immer Sich gegenwärtig ist; daß es den Geschöpfen von ihnen selber aus nur zukommt, gewesen zu sein oder etwas in Zukunft zu sein, daß sie beständig fließen und Er allein steht. **Fuit** und **erit** gilt von den Geschöpfen, sagt Augustin; **est** gilt allein von Gott. Im Vergleiche zu Gott ist Nichts. Das führt uns zur entscheidenden Frage; zu der Frage nach der Gegenwart der Geschöpfe in der Ewigkeit. Ihre Behandlung wird diese dritte Abteilung vollauf dominieren und mit Gottes Hilfe die volle Unmöglichkeit der **scientia media** zeigen.

Neuntes Kapitel.

Das Wissen Gottes und das Nichtsein.

229. Einleitende Stelle aus Augustin.

„O Wahrheit,[1]) die du wahrhaft Sein besitzest. Denn in allem Wirken und Bewegen, was von uns ausgeht, ausnahmslos vielmehr in aller Veränderung der Kreatur finde ich zwei Zeiten: Vergangenheit und Zukunft. Nach der Gegenwart suche ich; nichts steht fest. Was ich eben sprach, das ist bereits nicht; und was ich noch sagen will, das ist noch nicht. In jeglicher Bewegung finde ich Vergangenes und Zukünftiges. In der Wahrheit, die da bleibt,

[1]) Tract. in Joan. 39. O veritas, quae vere est. Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio: praeteritum et futurum; praesens quaero, nihil stat. Quod dixi, jam non est; quod dicturus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum. In veritate, quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute mutationes rerum; invenies fuit et erit; cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit.

finde ich nichts Vergangenes und nichts Zukünftiges, sondern nur Gegenwart. Und dieses selbe finde ich da fern von aller Vergänglichkeit, was im Geschöpfe nicht ist. Denke nach über die Veränderung der Dinge. Fuit findest du da und erit. Denke nach über Gott; est wirst du finden da, wo fuit und erit ein Sein nicht haben können."

Dem entspricht die Ausdrucksweise des heiligen Thomas:[1]) „Gleichwie in der Aufzählung des „vor" und „nach" in der Bewegung das Wesen der Zeit besteht, so besteht das Wesen der Ewigkeit in dem Auffassen dessen, was außer aller Bewegung ist."

Das fuit und erit Augustins ist bei Thomas das prius und posterius geworden. Wie aber die Worte Augustins aufzufassen sind: „Et hoc invenitur incorruptibiliter praesens in Deo quod in creatura non est," oder mit den Worten des heiligen Thomas: Quod in creatura prius et posterius est, das lehrt Albertus Magnus:[2])

„Kein Ding ist im Werden, weil es in der Ewigkeit etwa vorherbestanden hätte und so die Existenz in der Ewigkeit der Ausgangspunkt wäre für das Bestehen in der Zeit.

---

[1]) I. qu. 10. art. 1. Sicut in numeratione prius et posterius in motu consistit ratio temporis, sic in apprehensione ejus, quod est extra motum consistit ratio aeternitatis.

[2]) III. Physic. tract. 3. c. 2. Res non fit ex existentia in aeternitate tanquam a termino a quo, sed semper terminus a quo est nihil tam respectu aeternitatis tam respectu temporis. Actio Dei respicit eam ut ex nihilo faciendam tanquam ex termino a quo; sic in tempore res ex nihilo producitur, recipiendo in se passive tantum esse. Aeternitas autem mensurat res ut sunt sub actione divina, a qua ut termini attinguntur. Actio autem Dei in se est aeterna et solum habet effectum temporalem. Jam potentia Dei semper est conjuncta operationi, sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis; unde non oportet, quod semper sit conjunctus effectus et ideo, quod creatura sit aeterna, sed qualem Deus voluerit (cf. I. de pot. art. 1. ad 8.).

Vielmehr gehen alle Dinge aus dem Nichts hervor; sei es, daß die Ewigkeit in Betracht gezogen wird, sei es vom Standpunkte der Zeit aus. Das Wirken Gottes berücksichtigt jedes solcher Dinge als ein aus dem Nichts hervorzubringendes, dem subjektiven Ausgangspunkte des geschöpflichen Seins. (Vgl. oben Thom. extra ipsum contuetur.) So wird auch in der Zeit das Ding aus dem Nichts hervorgebracht und es empfängt rein passiv in sich das Sein. Die Ewigkeit nun mißt die Dinge, inwieweit sie unter der göttlichen Einwirkung stehen, von der da die Dinge als gewirkte erreicht werden. (Die Grenze also des göttlichen Einwirkens von seiten des Objekts ist das Nichts, vgl. oben.) Dieses Einwirken Gottes aber ist in sich ewig und nur das Gewirkte ist zeitlich. Nun ist wohl die Macht Gottes immer Thätigkeit, aber die Wirkungen folgen gemäß der Anordnung des göttlichen Willens. Deshalb ist das Gewirkte nicht immer mit der Macht Gottes verbunden und ebensowenig ist das Geschöpf ewig, sondern es ist so, wie Gott es gewollt hat."

In diesen Stellen liegt die Grundlage für die Behandlung des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit. Wir legen dasselbe im ersten Paragraphen dar und knüpfen daran bei der Erklärung des thomistischen Textes im nächstfolgenden Paragraphen die Besprechung der Art und Weise, wie die Dinge in und vermittelst der Ewigkeit Gott gegenwärtig sind.

Die erste Frage ist: Worin besteht das „Nun" der Zeit, das nunc temporis?

Die zweite: Was ist unter dem „Nun" der Ewigkeit, dem nunc aeternitatis, zu verstehen.

§. 1.

Das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit.

230. Das „Nun" der Zeit. Verschiedenheiten in der Auffassung der Zeit.

Der heilige Augustin berührt im letzten Buche der „Stadt Gottes" eine sonderbare Frage. Wann ist denn eigentlich, so fragt er, der Mensch ein sterbender? Bevor derselbe stirbt, ist er ein lebender Mensch. Ist er tot, dann ist er ein Verstorbener. Von welchem Augenblicke kann gesagt werden, daß er ihn als einen „Sterbenden" finde? Hat der Mensch noch einen Atemzug, so wohnt ihm das Leben voll und ungeteilt inne. Wird kein Atem mehr geholt, so hat eben so voll und ungeteilt der Tod seine Herrschaft angetreten. Es kann nicht gesagt werden, der Sterbende hätte etwas vom Leben und etwas vom Tode und sei deshalb weder gerade tot, noch auch im vollen Sinne lebendig. Denn durchdringt das Leben nicht mehr ein einzelnes Glied oder Organ, so ist offenbar nur dieses Glied oder dieses Organ tot; der Mensch lebt vollauf, selbst wenn mehrere Organe abgestorben wären.

Es giebt eben keinen Raum in der Wirklichkeit für den Begriff „sterbend". Und trotzdem ist der Ausdruck so allgemein gebraucht, so zutreffend; und niemand scheint darüber im unklaren, was mit demselben bezeichnet werden solle.

Ähnlich verhält es sich mit dem Begriffe „Zeit". Wer kennt nicht die Zeit! Wer spricht nicht davon? Wer meint nicht, klar zu verstehen, was er damit ausdrückt? Und trotzdem hat die Frage: was ist die Zeit? worin besteht ihr Wesen? zu allen Zeiten arge Verlegenheit im Gefolge gehabt.

Ist sie etwas Geistiges? Dann würde sie ihrem Wesen nach im Geiste nur sein. Gerade aber der Geist ist, weil

seiner Natur gemäß die Bewegung ausschließend, auch der Zeit nicht unterworfen und wird nicht von ihr gemessen.

Ist sie etwas Stoffliches? Dann muß sie Teile haben und diese Teile können nur das „vor" und „nach", das prius und posterius, sein; denn die Gegenwart ist kein Teil der Zeit, sondern ihr Abschluß, sei es nach der einen oder nach der anderen Seite hin. Das „vor" aber, die Vergangenheit, ist nicht mehr; und das „nach", die Zukunft, ist noch nicht. Also gäbe es wiederum keine Zeit, da ja ein Wesen nicht existieren kann, dessen Teile nicht sind.

Wollte jemand sagen, die Zeit sei Bewegung und nehme somit an der Eigentümlichkeit der Bewegung Anteil, die da wesentlich ein Werden ist, so müßte zu allererst zugegeben werden, daß es wenigstens eben so viele Arten von Zeit giebt, wie Gattungen der Bewegung; sowie folgerichtig, daß es gleichzeitig verschiedene Zeiten und sogar einander entgegengesetzte giebt. Zudem würde ein Teil der Zeit nicht wieder Zeit sein können, ebensowenig wie der Teil eines Kreises oder einer Ellipse wieder ein Kreis oder eine Ellipse ist. Es dürfte ferner im gegebenen Falle die Zeit bald schnell bald langsam sein nach Maßgabe der schnelleren oder langsameren Bewegung, wogegen doch gerade sie das strengste und einheitlichste Maß bildet.

Endlich könnte etwa noch die Annahme begründet werden; die Zeit gehöre wohl in ihrem Wesen der geistigen Vernunft an, jedoch müsse die außerhalb des Geistes stattfindende Bewegung als notwendige Voraussetzung angesehen werden; wie z. B. der menschliche Geist den Begriff oder die Idee als sein wesentliches Eigentum betrachtet, trotzdem der äußere Stoff zu dessen Bildung naturgemäß und notwendig beiträgt. Der Geist würde dann das „vor" und „nach" auf der Grundlage des „nun" vergleichen; er würde die Vergangenheit und Zukunft in Beziehung zur Gegenwart bringen und dadurch, also mit notwendiger Zuhilfenahme

des äußeren beweglichen Stoffes in sich die Zeit hervorbringen und anwenden.

Dem gegenüber würde man jedoch geltend machen, daß in diesem Falle die Zeit dem subjektiven Ermessen unterliegen müßte, wie jegliche andere derartige Auffassung. Es wäre bei dem einen „Zeit", bei dem anderen aber nicht; und sogar bei einem und demselben wäre es, je nach seiner Auffassung der einzelnen Bewegungen nach der einen Seite hin „Zeit" und nach der anderen Seite hin gäbe es keine. Es müßte die Zeit dann auch unendlich sein. Denn wenn in dieser Weise kraft der Vergleichung zwei Zeiten zugleich sind, so können sie nur im Verhältnisse zu einer dritten eine Gleichzeitigkeit haben und da diese drei wieder zugleich sind, so wäre eine vierte und eine fünfte u. s. f. bis ins Unendliche anzunehmen; es gäbe dann, da was ohne Ende ist nicht erschöpft werden kann, überhaupt wieder keine Zeit.

Allen diesen Auffassungen gegenüber, von denen eine jede nur eine Seite der Zeit berücksichtigt und deshalb auch immer einen gewissen Schein für sich hat, muß die Definition, welche Thomas oben gegeben, als die das ganze Wesen der Zeit umfassende gerechtfertigt werden. Dieselbe wird auch am leichtesten das Verhältnis, in welchem die Zeit zur Ewigkeit steht, erklären und die Bedeutung des „Nun" der Zeit darlegen.

231. Die Zeit ist eine Dauer.

„Das Wesen der Zeit besteht in der Zählung von Vor und Nach, von prius und post, in der Bewegung." So hatte Thomas oben im Verhältnisse zum Unbeweglichen die Zeit definiert.

Daraus geht zuvörderst hervor, daß, wenn nach der allgemeinen Art gefragt wird, die Zeit eine Dauer ist. Denn was da zählt, also ein Maß ist, das muß dementsprechende Dauer haben. Deshalb sagt auch Thomas:[1])

[1]) I. d. 8. qu. 2. art. 2. Illud quod habet potentiam non

„Es giebt eine dreifache Art Dauer gemäß der dreifachen Art des Thätigseins, das da entweder vom vergänglichen Sein ausgeht; oder vom Sein, was wohl unvergänglich, aber verursacht ist; oder vom göttlichen Sein. Die erste Art Dauer ist die Zeit, die zweite das Ävum, die dritte die Ewigkeit."

Es ist demnach, um zum Begriffe „Zeit" zu gelangen, notwendig, zuvor zu entwickeln, was unter einer „Dauer", als dem allgemeinen genus, von dem die „Zeit" nur eine Gattung bildet, zu verstehen sei.

Um die scientia media wirksam zu bekämpfen, müssen alle jene Begriffe richtig gestellt werden, welche durch die Folgerungen aus ihr oder auf Grund des Bedürfnisses, die gemachten Einwürfe zu widerlegen, in ihrer Bedeutung abgeschwächt worden sind. Es war der scientia media nicht möglich, die Gegenwart der geschöpflichen Dinge gemäß deren wirklichem, physischen Sein in der Ewigkeit zuzugeben; folglich mußte der Begriff der Zeit und derjenige der Ewigkeit demgemäß umgestaltet werden. Unsere Aufgabe ist es, den Spuren zu folgen, auf welchen die scientia media und damit die falsche Freiheitstheorie zur Geltung gekommen sind.

Wir thun damit nichts anderes, als den Winken folgen, die der engelgleiche Lehrer in der hier behandelten Quästion giebt. Wir erklären ihn und heben die Beweiskraft seiner

---

recipientem actum totum simul, mensuratur tempore; hujusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate; hujusmodi enim esse est omni modo interminatum.

Cf. I. d. 19. qu. 1.: Aeternitas, tempus et aevum significant durationem quandam.

Worte lediglich durch die Thatsache hervor, daß seine eigenen in anderen Stellen gebrauchten Ausdrücke die in dieser Hauptquästion vorgeführten Beweise und Behauptungen lediglich bestätigen und weiter ausführen. Die scientia media hat nichts zu thun mit dem heiligen Thomas. Sie steht ihm in den allgemeinsten und maßgebendsten Grundbegriffen schroff gegenüber. Thomas aber vertritt die Lehre der Väter. Seine Grundbegriffe sind zudem keine anderen als die von Plato und Aristoteles bereits aufgestellten.

Es besteht, und zwar zumal im vorliegenden Punkte, zwischen der Art und Weise des wissenschaftlichen Vorgehens von seiten der Molinisten und von seiten des heiligen Thomas ein Gegensatz, der mehr oder minder auch in der Behandlung von fast allen anderen Fragen wiederkehrt. Die Molinisten ziehen sich am Ende immer in das Reich der puren Abstraktion zurück und verwandeln nach und nach alle Wirklichkeit in Abstraktion. Thomas bedient sich der Abstraktion nur als eines Mittels, um der Wirklichkeit gerecht zu werden. Er gewinnt durch seine Art und Weise vorzugehen immer mehr Verständnis für die wahre Wirklichkeit und kann somit ein solches auch wieder vermitteln. Die Molinisten aber verlieren sich schließlich in die reine Abstraktion und sehen ab von der Wirklichkeit.

Dieser Unterschied in der Behandlung macht sich bereits geltend bei der Auseinandersetzung, was unter einer duratio zu verstehen sei. Thomas zieht den Geist allsogleich zum Thatsächlichen und bereitet damit die richtige Auffassung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit vor:[1]) „Was wahrhaft ewig ist, hat nicht nur einfach Sein, sondern be-

---

[1]) I. qu. 10. art. 1. ad 2. Illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens: et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus

sitzt Leben. Leben nun besagt gewissermaßen Thätigkeit, was das einfache Sein an und für sich nicht besagt. Was eben nur einfach ist, wie das rein Stoffliche, ist vielmehr von sich aus nicht thätig, sondern erwartet den Anstoß zu irgendwelcher Thätigkeit von außen. Was aber lebt, das hat immer ein Princip der Thätigkeit in sich. Die Dauer aber wird von einem Dinge mehr ausgesagt mit Beziehung auf das Thätigsein als gemäß dem, das dasselbe einfach ist; deshalb ist auch die Zeit die messende Zahl der thatsächlichen Bewegung." Und danach wird jene andere Stelle verständlich: [1]) „Jegliche Dauer richtet sich nach Maßgabe dessen, was thatsächlich in einem Dinge ist; nicht nach dem, was es noch werden kann."

Aus diesen Worten ist bereits zu entnehmen, welche Stellung Thomas einnimmt zu der Frage, inwiefern die „Dauer" etwas wirklich Reales sei. Die Molinisten unter der Führung von Suarez (disp. 50.; Metaphys. sect. 1. et 4.), Vasquez (I. part. disp. 33. cap. 3. num. 18.), Cabero (lib. IV. phys. disp. 4. dub. 3.) und andere behaupten, die duratio sei nur insofern etwas wirklich Reales als das Ding, welches „Dauer" hat, wirkliches Sein besitzt; sie sei also der Realität nach ganz und gar identisch mit der Existenz; gleich dieser mit dem inneren Wesen gegeben; und füge weder zu dem einen noch zum anderen etwas Wirkliches hinzu, sondern sei an sich nur ein Gedankending.

Sie begründen diese Meinung einerseits damit, daß ein Ding nur dadurch, daß es ist, Dauer hat; kann ja doch nichts ein thatsächliches Sein haben, ohne dabei zugleich zu dauern; — und andererseits damit, daß es gar nicht denkbar erscheint, was die Dauer denn eigentlich Reales zum Sein des Dinges hinzufügen soll. Es kann dies nichts rein Äußerliches und

---

[1]) I. dist. 19. qu. I. art. 1. Omnis duratio attenditur secundum quod aliquid est in actu; tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est, et nondum est in potentia.

nur von außen her Hinzugefügtes sein, denn jegliches Ding besitzt, so lange es ist, eine eigene von innen heraus bedingte Dauer. Es kann auch nichts im Innern des Dinges zur Existenz Hinzugefügtes sein; denn das betreffende Ding würde in diesem Falle immer wieder von neuem hervorgebracht werden, anstatt daß es in dem einmal empfangenen Sein erhalten würde. Daß es ist, würde dann offenbar etwas anderes sein, als daß es Dauer hat; da ja eben diese Dauer zum Sein als innerlich hinzugefügt betrachtet wird. Wollte jemand darauf erwidern, daß die Dauer sogleich im ersten Augenblicke für die ganze betreffende Zeit gegeben werde, so wäre das schon aus dem Grunde nicht statthaft, weil dann etwas, was heute die Realität erhielt, zu dauern, bereits für morgen die Dauer von vornherein im selben Augenblicke hätte, d. h. in einem und demselben Augenblicke die Dauer von heute und morgen einschlösse.

232. Die Dauer einer Sache ist unterschieden und zwar nicht bloß dem Gedanken nach von ihrer Existenz.

Dagegen geht die Ansicht des Bannez (I. qu. 8. art. 4.) und anderer dahin, daß sowie das Wesen eines Dinges nicht seine wirkliche Existenz ist, sondern vielmehr das innere im Dinge selbstliegende Vermögen, eine gewisse Seinsstufe einzunehmen und somit zu einer bestimmten Gattung zu gehören; daß in ähnlicher Weise auch die thatsächliche Existenz eines Dinges nicht gleichbedeutend ist mit seiner wirklichen Dauer. Das geht schon daraus hervor, daß eine Existenz gedacht werden kann, die nicht dauert, nämlich der Augenblick, in welchem das betreffende Ding anfängt. Da ist es wohl, aber hat keine Dauer; weil diese von der Erhaltung der Existenz abhängt. Es erscheint zudem möglich, daß etwas wohl sein Sein in gleichem Maße beibehält, trotzdem aber in seiner Dauerhaftigkeit nicht gleichen Schritt damit hält. So bleibt z. B. der Mensch immer gleicherweise Mensch, so lange er lebt; bei Krankheit und Alter jedoch besitzt er nicht

mehr denselben Grad der Dauerhaftigkeit; — auch ein Haus existiert nach langer Zeit immer noch; aber ist es vor Alter baufällig, so darf wohl angenommen werden, daß ein Unterschied in seiner Dauer eingetreten sei.

Thomas hat oben den richtigen Weg fein und treffend gezeigt und führt damit zugleich mitten hinein in die tiefere Bedeutung der angeregten Frage. Er leugnet in den oben citierten Worten offenbar die von Suarez vertretene Meinung. „Die Bedeutung der Dauer folgt mehr der Richtschnur des Thätigseins als der des einfachen Seins; der Grad der Dauer hängt vom Verhältnisse zur Thätigkeit ab, was beim einfachen Sein nicht der Fall ist." Der heilige Lehrer scheidet hier durchaus die beiden erwähnten Ansichten und tritt für die letztcitierte ein. Die reine absolute Thätigkeit als die Identität von Princip und Zweck, von Vermögen und Akt, ist in seiner ganzen Philosophie das leitende Princip. Nach der verschiedenen Beziehung zum rein Thatsächlichen stufen sich die Verschiedenheiten im Sein und in den Begriffen ab. Wesen ist reines Vermögen für das wirkliche Sein. Natur ist im eigentlichen Sinne des Wortes Neigung zum thatsächlichen Sein. Die Dauer folgt dem Verhältnisse zum thatsächlichen Wirken. Immer ist es die That, die da mißt, nicht das Vermögen. Ein lebenskräftiger Mensch hat mehr Dauer als ein schwächlicher. Beide haben wohl gleichmäßig menschliches Sein; aber auf das Verhältnis zur Energie im Thätigsein begründet sich die Dauer. Das ergiebt auch die rein vernünftige Erwägung.

233. Eingehenderes Verständnis der duratio.

Das Vorgehen der Gegner stützt sich auf den falsch verstandenen Inhalt einer auf dem wirklichen Sein begründeten Unterscheidung. Es sind ihre diesbezüglichen Argumente nur verständlich, wenn sie meinen, eine solche distinctio realis bestehe darin, daß wie etwa zwei Lappen aneinander genäht werden, so etwa auch zwei Stücke Sein überall da ein

ganzes Sein lieferten, wo von einer distinctio realis gesprochen wird. Dahin versteht kein Thomist die distinctio realis: weder die zwischen Wesen und Sein noch ebensowenig jene zwischen dem Sein des Dinges und seiner Dauer.

Die Grundlage aller solcher Distinktionen ist immer das Bedürfnis. Verfolgen wir dies bei den hauptsächlichsten.

Was ist außer Gott? Nichts. Hat dasselbe ein Bedürfnis? Wenn damit gesagt sein soll, es könne auf irgend ein Einwirken von außen her, also auf ein Sein Anspruch machen; so hat es nicht das mindeste Bedürfnis; — soll dagegen damit angezeigt werden, es könne in jedem Falle nur empfangen, niemals etwas geben, so ist das Nichts gar nichts anderes als Bedürfnis.

Wie muß dann von sich aus das Nichts die erste Einwirkung seitens der ihm äußerlichen unbeschränkten Seinsfülle aufnehmen? Es kann auf der einen Seite diesem Einwirken keinerlei Bestimmung, die da von ihm selber, dem Nichts, ausginge, entgegensetzen und auf der anderen Seite kann es kein reines Wirklichsein werden. Letzteres würde nur möglich sein, falls das dem Nichts mitgeteilte Sein den maßgebenden inneren Grund für das Sein aus dem Nichts mitbrächte; das Nichts aber bietet zu Nichts einen maßgebenden Grund. Es birgt also 1) das Nichts keinerlei Bestimmung in sich, wodurch das Einwirken der ersten Ursache modifiziert würde, wie das grüne Glas z. B. die Einwirkung des Lichtes modifiziert; — 2) es existiert vom Nichts aus kein Grund für das ihm mitgeteilte Sein; und somit kann dieses letztere kraft des Nichts selber niemals etwas Wirkliches sein, da alles Wirkliche den Grund seines Seins entweder in sich oder außerhalb haben muß; — es bleibt also 3) nichts anderes übrig, als daß von seiten des Nichts die erste Wirkung, welche es der Grundursache schuldet, eine ganz unbestimmte Möglichkeit für das Sein ist.

So allein bleibt die Natur des Nichts durchaus gewahrt und ebenso die Natur der ersten Ursächlichkeit. Von seiten

des Nichts ist in dieser undeterminierten Möglichkeit nichts Wirkliches und dieselbe kann somit keinerlei bestimmtes Wirklichsein beanspruchen. Von seiten der ersten Ursächlichkeit aber, die an und für sich der volle Grund alles Seins in sich selber ist, liegt es in eben derselben Ur-Möglichkeit, daß sie alles werden kann. Das ganze Nichts ist in dieser unbestimmten Möglichkeit, in der **materia prima**; denn dieselbe leugnet ihrer Natur nach alle Wirklichkeit. Trotzdem aber ist sie verschieden vom Nichts, denn dieses konnte nicht im mindesten etwas werden.

Die unbestimmte Möglichkeit nun hat an sich betrachtet wiederum nicht den mindesten Anspruch auf ein bestimmtes Sein. Es ist eine rein passive Möglichkeit. Es kann jedoch eine solche Möglichkeit in keiner Weise Sein besitzen, wenn sie nicht von einem bestimmten Sein getragen wird. Ein Sein in der Wirklichkeit ohne irgendwelche Bestimmtheit ist ein Unding. Der Anspruch auf ein bestimmtes Sein kommt also nicht von der **materia prima**, sondern von einer inneren Wesensform, durch welche die **materia prima** als die allgemeine passive Möglichkeit in der Weise bestimmt und abgegrenzt wird, daß diese letztere immer ihre Natur beibehält, alles andere nämlich werden zu können. Wenn demnach gesagt wird, die substantiale Form unterscheide sich thatsächlich, **realiter**, von der zu Grunde liegenden rein passiven Möglichkeit, so besagt das nicht, daß ein Stück Sein mit dem anderen verknüpft worden, sondern nur, daß von Seiten des allgemeinen Stoffes kein Grund und kein Anspruch für diese oder jene bestimmende substantiale Form vorhanden war, daß also von dieser Seite her es eines neuen Einwirkens der ersten Ursächlichkeit bedurfte.

Die substantiale Form ist in der Wirklichkeit verschieden von der Möglichkeit des Stoffes; nicht etwa weil der Stoff ein anderes Sein hätte als die Form und etwa zwischen Stoff und Form nicht die innigste Einheit herrschte, sondern weil der Stoff von sich aus nach keiner bestimmten Form

verlangt. So ist es kein anderes Holz, welches dem Tische die runde Figur giebt, wie das, welches den Tisch im ganzen ausmacht. Es ist auch ein und derselbe Akt des Schreiners, welcher aus dem unbestimmten Holze ein nach allen Seiten hin begrenztes Möbel macht. Trotzdem aber ist der Tisch, soweit er eine runde Figur hat, verschieden von sich selber, insoweit seine Substanz nichts als Holz ist. Im Bedürfnisse des Stoffes, von außen her geformt zu werden, ist die Grundlage dieser Verschiedenheit. Als von sich aus unbestimmt ist er thatsächlich verschieden von sich selber, insoweit er kraft äußerer Einwirkung geformt erscheint.

Ist das substantiale Vermögen nun da, so steht von neuem der Stoff still. Er kann, eben weil sein Ursprung das Nichts ist, keinen Schritt zu seiner Vollendung selbständig thun; alles dagegen, was er an Bestimmung unmittelbar aufnimmt, muß an der Natur des Stoffes teilnehmen. Die substantiale Form wurde als bestimmendes Element ihm gegeben und sonach nimmt nun auch diese Form, die an sich durchaus bestimmt und begrenzt ist, kraft ihrer Verbindung mit dem Stoffe zu einer inneren Einheit an dessen Unbestimmtheit teil, so wie es ihr nur immer möglich ist. Nach der Seite der substantialen bestimmten Seinsstufehin ist das nicht möglich, hieße dies doch, sich selbst vernichten; es tritt demnach die Unbestimmtheit ein nach der Richtung des Einzelnseins hin. Weder mit dem Stoffe noch mit der Form ist dieses letztere gegeben. Es besteht von neuem eine passive Indifferenz, von deren Seite her eine neue Unterscheidung begründet wird.

Was die einfache Substanz als reines Vermögen für das Wirklichsein anbelangt, so besteht von da aus kein Anspruch auf das Wirklichsein. Denn nur das, was einzeln ist, kann wirklich sein. Weder der Stoff aber noch die substantiale Form bringen solches Einzelne mit sich, vielmehr widerstrebt dieses jedem von beiden Elementen an sich betrachtet und nur die Verbindung beider enthält kraft des

erstwirkenden Grundes, der ein einzelnes Sein ist, die passive Möglichkeit, Einzelnheit zu tragen.

Das wirkliche Dasein ist von seiten des Stoffes real verschieden vom allgemeinen Sein der Substanz, weil von diesem als einem reinen an sich unbestimmten Vermögen für das einzelne Wirklichsein keine einzelne Wirklichkeit in irgendwelcher Weise gefordert werden kann. Nur der Vollendung der ersten Ursache ist es zu danken, wenn deren Einwirken in einem und demselben Akte auch diese Lücke füllt und wenn damit zugleich mit dem Urstoffe als einem völlig unbestimmten Seinsvermögen zugleich mit der Substanz als einem Vermögen, welches keine einzelne bestimmte Wirklichkeit besagt, auch das thatsächliche in festgezogenen Grenzen bestehende Sein entsteht.

So besteht also eine realis distinctio zwischen materia prima, dem unbestimmten Urvermögen einerseits und der Substanz als einem bestimmten, aber in dieser Bestimmtheit doch allgemeinen Seinsvermögen, soweit es das wirkliche Sein angeht, andererseits; und ebenso zwischen der Substanz oder dem Wesen und der wirklichen Existenz.

Sind damit die Unterscheidungen im Dinge selbst erschöpft? Offenbar nicht. Kein Sein kann ohne Thätigkeit bestehen. Wir müssen immer dem innerhalb der Dinge befindlichen Grundzuge nach oben zum reinen thatsächlichen Sein folgen. Wovon sie ausgehen, dahin zieht sie ihre Natur zurück. Genügt das einfache Sein ohne weiteres, um vom Subjekte aus die Thätigkeit zu begründen? Unmöglich.

Das Sein eines Dinges ist nur die Bethätigung des inneren Wesens oder der Natur desselben. Soweit das „Wesen" Mensch reicht, soweit erstreckt sich auch das „Sein" Mensch; der einzelne Mensch ist infolge dessen nichts anderes als Mensch, er ist niemals Tier oder Pflanze. Die Thätigkeit aber bezieht sich auf anderes äußerliches Sein, entweder so, daß auf anderes eingewirkt oder so, daß von anderem Sein etwas aufgenommen wird.

Das Sein eines Dinges, soweit es durch das Wesen

getragen ist, bleibt immer dasselbe. Solange der einzelne Mensch z. B. dem Wesen nach Mensch ist, bleibt er immer gleicherweise Mensch. Die Thätigkeit aber ist die Quelle der Veränderung, des Andersseins.

Das wirkliche Dasein hat jegliches geschöpfliche Ding mit allen anderen Geschöpfen gemeinsam; der Stein ist, der Mensch ist. Die Thätigkeit aber bringt das Verschiedenartige in den inneren Wesenheiten zur Anschauung und entsprechenden Äußerung.

Es liegt von seiten des Stoffes ein neues Bedürfnis vor und dieses begründet eine neue Unterscheidung. Das wirkliche Dasein ist innerhalb des Stoffes durchaus nicht ein und dasselbe wie das **suppositum** oder das Vermögen für die einzelne Thätigkeit im Dinge. Jenes schließt an und für sich nur das Wesen ein; dieses auch die Potenzen und Zustände, welche das eine Ding mit dem anderen behufs entsprechender Thätigkeit in Beziehung bringen.

Das ist aber nun wieder nur ein Vermögen für die einzelne Thätigkeit; und zwar insoweit es alles, was im Dinge befindlich ist, Wesen und Accidentien, gleichmäßig umfaßt. Das **suppositum** ist für den ganzen einzelnen Menschen das bleibende allgemeine unmittelbare Princip aller und jeder Thätigkeit. Es ist jedoch nicht alles und jedes im Menschen zusammen thätig. Vielmehr ist ein Thätigsein nur möglich, wenn die einzelnen Potenzen als die nächsten Principien des Thätigseins die Grenzen in sich tragen für die einzelne Wirklichkeit; wenn also im Geschöpfe selber die Potenzen so gegeneinander abgewogen und abgemessen sind, daß die eine nicht die andere stört, sondern alle insgesamt zum Wohle des ganzen einzelnen Seins beitragen.

Bemerken wir das Charakteristische in dem Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer. Die Ehre des Geschöpfes muß gewahrt werden und die Ehre des Schöpfers. Beide bedingen sich. Wird die eine vermindert, so geschieht dies auch notwendig mit der anderen.

Worin besteht die Ehre des Geschöpfes? Daß ihm das, was es besitzt, zu eigen zugehört; daß es selber ist, selber wirkt, selber vollendet wird. Dies wird dem Geschöpfe dadurch zu teil, daß ihm das entsprechende Vermögen verliehen ist. Es hat das Vermögen, einfach zu sein; deshalb gehört ihm das einfache Sein; es ist thatsächlich. Es hat das Vermögen, ein einzelnes zu sein; deshalb ist es thatsächlich das und nicht jenes, und gehört es in seinem Einzelbestande mit Ausschluß von allem anderen sich selbst an. Es hat das Vermögen in sich, zu wirken; deshalb wirkt es so, daß dieses Wirken keinem anderen Sein zugeschrieben werden kann. Der Schöpfer verfolgt aber seine liebevolle Freigebigkeit noch weiter bis ans Ende.

Das einzelne Wirken hat sein allseitiges, für alle einzelnen Verhältnisse ausreichendes Maß. Ein solches Maß kommt aber weder vom Innern des Geschöpfes, soweit dieses von der allgemeinen Gattung, Mensch, Tier abhängt; — noch selbst vom suppositum, welches nur den Einzelnbestand des Geschöpfes begründet und sonst allem übrigen Sein gegenüber indifferent ist. Der Schöpfer versenkt in die Geschöpfe selbst als einen besonderen Zustand ihres suppositum, des nächsten allgemeinen Vermögens nämlich für das Einzelnsein insoweit dieses thätig sein soll, Er versenkt in sie die „Dauer"; d. h. das Vermögen, für die einzelne Thätigkeit, insofern dieselbe unter stets veränderlichen Verhältnissen und Umständen vor sich geht, das dafür erforderliche einheitliche Maß thatsächlich in sich aufzunehmen. In dieser Weise gehört dem Geschöpfe nun von innen heraus der wirkliche Akt eigen zu.

Machen wir von dem Gesagten die Gegenprobe.

234. Gegenprobe.

Ist unsere Auseinandersetzung richtig, so muß der in dieser Weise dem Geschöpfe zugehörige wirkliche Akt die verschiedenen allgemeinen Vermögen, welche im Geschöpfe sich vorfinden, offenbaren. Denn das einzelne Geschöpf hat ganz

und gar in seiner ganzen Ausdehnung Sein; es ist ganz das Geschöpf und nicht jenes; es wirkt also als ganzes. Alles somit, was das Nichts erhalten hat, muß im einzelnen wirklichen Akte zum Ausdrucke kommen. Sehen wir zu, ob dies der Fall ist.

Das Geschöpf hat auf Grund des Urstoffes das Vermögen, zu sein; auf Grund seines Ursprunges aus dem Nichts besitzt es das Vermögen, nicht zu sein. Bringt der Akt dieses beiderseitige Vermögen zum Ausdrucke? In gar nicht zu leugnender Weise. Der wirkliche Akt ist in der thatsächlichen Wirklichkeit. Aber er ist dies dermaßen, daß diese Wirklichkeit niemals Bestand hat; kaum ist sie, so ist sie schon nicht mehr.

Die Substanz hat das Vermögen, auf einer bestimmten Seinsstufe zu sein; ist aber indifferent gegen alles Einzelnsein auf dieser Seinsstufe. Ist sie somit im Verhältnisse zum Nichts und zum Urstoffe eine völlig bestimmte Bethätigung und enthält sie nichtsdestoweniger in ihrer unbestimmten Indifferenz für alles Einzelne die Spur sowohl des Nichts als auch des Urvermögens; so wird sie in dieser ihrer Seinsweise ebenfalls offenbar durch den wirklichen Akt. Denn dieser gehört einerseits so dem Einzelsein an, daß er dem inneren Wesen nach immer der Substanz und der von ihr bedingten Seinsstufe entspricht, entweder also ein menschlicher, oder ein tierischer oder dergleichen ist. Andererseits aber hat er vieles in sich, was nicht in der reinen Substanz als einer indifferenten Seinsform seinen hinreichenden Grund findet; ja er kann sogar der in der Substanz begründeten bestimmten Hinneigung zum Zweck entgegen sein.

Dadurch schließlich, daß ein solcher Akt an sich ein einzelner ist und unter allseitig bestimmten Grenzen steht; jedoch dabei das ganze Subjekt zugleich entwickelt und vom ganzen Subjekte ausgeht; — dadurch bringt er in angemessenster Weise sowohl das Vermögen zum Ausdrucke, welches im suppositum eingeschlossen ist, als auch dasjenige, welches

durch die duratio angezeigt wird. Es wird vollauf die obige Behauptung bestätigt, daß durch die verschiedenen Unterscheidungen im Innern des Geschöpfes nicht die strenge Einheit von dessen Sein gestört; wohl aber eine stufenmäßige wirkliche Verschiedenheit im Bedürfnisse des Geschöpfes ausgedrückt wird.

Der ganze reine Urstoff ist in der Substanz. Die ganze reine Substanz ist im einzelnen Dinge. Ganz und rein ist das Ding. Urstoff, Substanz, Sein offenbaren sich ganz im wirklichen Akte, wenn auch in verschiedener Weise. Kraft des allgemeinen Seinsvermögens, der **materia prima**, liegt im Dinge und noch mehr im einzelnen Akte der Drang, immer etwas anderes im Bereiche des Beschränkten zu sein. Kraft der **forma substantialis** wird das Sein des betreffenden Dinges und natürlich wieder noch mehr der Akt festgehalten auf einer bestimmten Seinsstufe. Kraft des einfachen Seins im Dinge gehört der Akt zum Sein im allgemeinen und bewirkt der Mensch z. B. etwas, was nun thatsächlich ist. Kraft des **suppositum** wird der Akt festgehalten am einzelnen Dinge. Kraft der Dauer ist der Akt in allen seinen Einzelnheiten ein gemessener und dem Handelnden zugehöriger.

Vermögen ist auf seiten des Geschöpfes. Dieses Vermögen ist in einer jeden der erwähnten allgemeinen Unterscheidungen ganz und immer als an sich dasselbe vorhanden und kommt nach dieser Seite hin nichts Fremdes zu. Es wird nur verschiedenartig bestimmt und demgemäß ist das eine unterschieden vom anderen. Im Akte ist dasselbe Vermögen wie in der Substanz, wie in der **materia prima**, wie im **suppositum**. Unterschieden ist das eine dieser Elemente vom anderen wie das Licht, insoweit es einen Gegenstand beleuchtet, sich unterscheidet von sich selber in seiner Allgemeinheit aufgefaßt.

Die Unterscheidungen sind aber deshalb von höchster Wichtigkeit; weil, wo ein neues allgemeines Bedürfnis von

seiten des Stoffes oder überhaupt der geschöpflichen Potenz angenommen werden muß, da auch in entsprechender Weise der erste Urgrund den Stoff liegen lassen kann, ohne dieses neue Bedürfnis zu befriedigen. Gerade aber der geschöpfliche einzelne Akt bringt diese Stufen des aus dem Nichts quellenden Bedürfnisses zum Ausdrucke. Gerade also im Akte zeigt die erste wirkende Seinsursache ihre thatsächliche Freiheit gegenüber allem Geschöpflichen. Sie überläßt das einzelne der Unruhe, welche mit dem Urvermögen für das Sein verbunden ist; der Unruhe, die da dem Verlangen nach Sein im allgemeinen innewohnen muß. Sie überläßt, wenn es ihr so gefällt, die Substanz gegenüber dem einzelnen entsprechend bestimmten Sein ihrer Indifferenz; und dieses einzelne Sein bleibt dann stehen, ehe es die Richtschnur, welche die Seinsstufe der Substanz in sich enthält, erreicht hat. In diesem Falle bleibt z. B. der menschliche Akt immer ein menschlicher, denn die Substanz „Mensch" trägt ihn; er bleibt, ist die physische Entwicklung der Vernunft und des Willensvermögens hinreichend vorangeschritten, ein bewußter, freier; aber er erreicht nicht den durch die menschliche Substanz vorgeschriebenen Zweck. Der Mensch fällt thatsächlich von sich selber ab und bleibt doch vollbewußter, freiwirkender Mensch. So bleibt auch in den Monstren das Einzelne stehen, ehe es die Richtschnur der betreffenden Substanz voll erreicht hat. Es wird von der einwirkenden Ursache verlassen.

Jede Stufe dieses Bedürfnisses ist ein Merkzeichen für die frei bestimmende Macht und somit für die höchste Ehre Gottes. Es besteht für Ihn seitens des Stoffes keinerlei verpflichtende Gewalt, die Vollendung zu geben, nachdem Er den Anfang verliehen. Gott hat allein die wirksame Bestimmung im Geschöpflichen zu verursachen. Er ist allein alle Wirklichkeit, ohne daß Er das geringste Möglichsein in Sich schlösse. Was und insoweit etwas aus dem Bereiche der Möglichkeit heraustritt und Wirklichkeit gewinnt, das hat insoweit sein Maß, gemäß welchem es wirklich ist, im Schöpfer.

Vermittelst der Dauer, der duratio, wird das Geschöpf fähig, dieses bestimmende Maß in sich aufnehmen und kraft dieses Vermögens seine einzelne Thätigkeit als die volleigene bezeichnen zu können. Wie gestaltet dieses Vermögen, die Dauer, im Geschöpfe ist, danach richtet sich auch die Art des seine Thätigkeit begrenzenden Maßes. Stoffliche Wesen werden in ihrer Thätigkeit durch die Zeit gemessen.

235. Das Verhältnis der Dauer im Stoffe zur Zeit.

Ist die Zeit an sich etwas in der Wirklichkeit oder besteht sie wesentlich nur in der auffassenden Seele? Pererius (XII. Physicor. cap. 13.) und Vasquez (I. part. disp. 34. c. 2.) scheinen jenen älteren Autoren zu folgen, welche bereits Thomas (opus. 44. c. 1.) bekämpft, und anzunehmen, daß die Zeit wesentlich ein Gedankending sei oder ihr Wesen wenigstens erst vollständig werde durch die Auffassung der Vernunft.

Die richtige Antwort giebt Aristoteles (lib. IV. physicor. text. 99.): „Die Zeit ist dasselbe wie die Bewegung im Dinge, obgleich sie dieser letzteren dem Vor und Nach prius et posterius) gemäß folgt," und (text. 131.): „Die Zeit ist das Vor und Nach in der Bewegung selber, wenn sie dies auch nur ist gemäß dem, daß diese Vor und Nach zählbar sind."

Dazu bemerkt Thomas:[1]) „Die Zeit ist ein wie auch immer gestaltetes Sein ohne Seele geradeso wie die Bewegung ohne Seele ist. Denn in derselben Weise wie die Bewegung angenommen wird, muß auch die Zeit gedacht wer-

---

[1]) In physicor. lib. IV. lect. 23. Tempus est utcunque ens sine anima, sicut motus est sine anima. Sicut enim ponitur motus, ita etiam necesse est poni tempus. Dependet tamen in numeratione ab anima, quia motus non habet esse fixum in rebus neque aliquid actu assumi potest de ipso, nisi aliquod indivisibile praesens; et sic totalitas motus non accipitur, nisi per considerationem nostram comparantem partem priorem posteriori.

den. Diese letztere hängt aber, was die Zählung betrifft, von der Seele ab; und das kommt daher, weil die Bewegung kein festes Sein in den Dingen hat und es kann nichts Thatsächliches aus ihr heraus genommen werden als das unteilbar gegenwärtige. So wird auch die Gesamtheit einer Bewegung nicht betrachtet, außer vermittelst der Auffassung der Seele, welche den vorhergehenden Teil mit dem nachfolgenden vergleicht."

Danach ist die Zeit kein Gedankending; sowie auch ihre Teile, das Vor und Nach, kein reines Gedankending sind. Vergleichen ist allerdings ein ens rationis; aber dieses Vergleichen ist nicht die Zeit, sondern die Zeit ist nur das Fundament dazu. Die Zeit ist nicht das, was mißt, das principium quod; sondern der Maßstab vermittelst dessen gemessen wird, principium quo. Ähnlicherweise messen wir das Tuch mit der Elle, das Getreide mit Scheffeln. Die Zeit bedeutet nichts Feststehendes, wogegen dies beim Vergleichen bereits der Fall ist, was ja die verglichenen Teile festhält. Vielmehr ist die Zeit etwas beständig Fließendes und vermittelst ihrer stetigen Aufeinanderfolge wird sie dazu geeignet, daß durch sie das Ding gemessen wird. Wäre die Zeit ihrem Sein und Wesen nach etwas Feststehendes, so würde sie unfähig sein, als Maß des dem ganzen Wesen nach beständig Beweglichen zu dienen.

Das Bewegliche findet sich außen vor. Eine mit steter Aufeinanderfolge verknüpfte Dauer ist außen vorhanden, a parte rei. Die Zeit ist demnach außen vorhanden, a parte rei. In dieser Hinsicht erleidet ihr Sein und Wesen durchaus keine Vervollständigung von der Seele her. Eben aber weil sie fortwährend fließt und demgemäß ihre Teile nur ein Vor und Nach, niemals ein Nun sein können; und weil in dieser steten Aufeinanderfolge, ohne daß darin irgend etwas objektiv Feststehendes wäre, ihr Sein und Wesen vorliegt; eben darum ist es unmöglich, diese Teile zusammenzuhalten und an etwas anzuwenden ohne

den Akt der Seele. Wäre die Elle in Stücke zerbrochen, so müßten diese erst wieder zusammengebracht werden, ehe die Elle messen könnte; damit würde aber die sammelnde Hand nicht die Elle sein und auch nicht im mindesten deren Sein und Wesen vervollständigen.

Vermittelst der Auffassung der Seele mache ich demnach die Teile der Zeit 1) gleichzeitig, und 2) wende ich die a parte rei bestehende Zeit an, um, nicht zwar die Dinge in ihrem inneren Sein zu messen, wohl aber um mich der Grenzen ihrer Thätigkeit für gewisse Zwecke zu bedienen. Nicht also als „fließendes Maß" hängt die Zeit in ihrem Bestehen von der Seele ab; sondern als ein auf Grund ihres Fließens, auf Grund der Aufeinanderfolge ihrer Teile auf das Sein angewendetes Maß.

Daraus erhält auch das genaue Verhältnis der Zeit zur Dauer des Dinges. Die Dauer ist nämlich das vom Innern des Dinges selbst aus gegebene subjektive Vermögen, der einzelnen, allseitig begrenzten Thätigkeit zu unterstehen. Sie ist die mensura intrinseca des ganzen Dinges, wie dies die quantitas z. B. für die Ausdehnung allein ist. Die Zeit aber ist das von außen kommende, also rein zufällige, aber immerhin dem beweglichen Dinge selber anhaftende Vermögen, die einzelne Thätigkeit im Ganzen zu messen, wie z. B. der Ort dies ist für die Ausdehnung.

Diesen Unterschied giebt Thomas mit den Worten an:[1]) „Das Maß ist für ein Ding ein doppeltes, 1) ein innerliches; und dieses ist im gemessenen Dinge, wie eine Eigenschaft; und 2) ein äußerliches; und das wird nicht vervielfältigt gemäß der Vielheit der gemessenen Dinge."

---

[1]) II. dist. 27. qu. I. art. 2. Mensura est duplex, quaedam intrinseca quae est in mensurato sicut accidens in subjecto; quaedam extrinseca et haec non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum.

Und:[1]) „Ein Körper wird von innen heraus (mensura intrinseca) gemessen, z. B. von seiner Oberfläche; und von außen her (mensura extrinseca), wie das im Orte Befindliche durch den Ort, die Bewegung durch die Zeit."

Daher kommt es, daß die Dauer wohl dem Dinge eigen zugehört und für jedes Ding eine verschiedene ist. Die Zeit aber ist eine einheitliche für alles Stoffliche. Denn sie rührt nicht vom Innern eines jeden Dinges, sondern von einem einheitlichen äußeren Princip her, welches in seiner Macht alles Stoffliche umfaßt und bethätigt; immer natürlich im Bereiche des betreffenden Vermögens, das da als mensura fluens die Dauer des ganzen Dinges mit Beziehung auf die einzelne Bewegung regelt. Wie ist dieses Princip nun näher zu bestimmen? Das wird uns durch den Ausdruck des heiligen Thomas angedeutet, der als den Grund für die Wirklichkeit der Zeit das „aliquod indivisibile praesens" bezeichnet (vgl. oben).

236. Das „Nun" der Zeit. Schwierigkeiten.

Was ist das für ein indivisibile praesens, wodurch allein die Zeit zu etwas real Existierendem wird?

Die Zeit besteht aus Vor und Nach; somit aus Teilen, von denen der eine nicht mehr, der andere aber noch nicht existiert. Nichts also von der eigentlichen Zeit wäre thatsächlich, wenn dies nicht das „unteilbare Nun" sein soll; was aber keinen Teil der Zeit bildet.

Nur in Beziehung auf dieses „Nun" kann etwas als vergangen oder als Vor bezeichnet werden und nur mit Bezug auf dieses selbe gegenwärtige „Nun" ist etwas zukünftig, also Nach. Wie soll aber, so wird alsbald gefragt, es mög-

---

[1]) De verit. art. 5.: „Mensuratur corpus mensura intrinseca, sicut linea vel superficie vel profunditate: et mensura extrinseca, sicut locatum loco et motus tempore."

lich sein, daß die Vergangenheit und Zukunft, und demnach die Zeit überhaupt, nur deshalb etwas wirklich Vorhandenes ist, weil die Beziehung zur Gegenwart besteht; wenn doch diese Teile der Zeit gar keine Proportion haben zu den unteilbaren Nun! Letzteres unterliegt ja nicht der Bewegung, hat also eine dem ganzen Sein nach anders geartete Dauer als das Vor und Nach.

Gäbe zudem dieses unteilbare Nun, also der zeitlose Augenblick, der Zeit Thatsächlichkeit, so könnte er dies nicht anders geben als wie er ist. Vergangenheit und Zukunft müßten deshalb in dem Augenblicke zusammen sein.

Dazu kommt, daß schwer verstanden werden kann, wie der Augenblick, das „Nun", die Zukunft zu einer thatsächlichen macht, wenn er sie, wie das selbstverständlich ist, als nicht bestehend voraussetzt.

Diese Schwierigkeiten haben verschiedene Autoren bewogen, anzunehmen, daß das „Nun" wenigstens nicht der einzige Grund sei für die Realität der Zeit, sondern daß die Existenz selber des teilbaren Seins, dessen Teile fortwährend fließen, ebenfalls den subjektiven Grund für die Realität der Zeit abgebe. Zu diesen Autoren gehören: Suarez disp. 50. metaphysic. sect. 9. nr. 12.; Durandus, in II. dist. II. qu. 4.; die Conimbricenses in IV. physic. qu. 1. art. 4.; Rubio, Martinez u. a. Dieselben erklären ihre Annahme dahin, daß wohl das bewegliche Sein die Negation der Gleichzeitigkeit seiner Teile in sich einschließe, denn die Aufeinanderfolge in den Teilen seiner thatsächlichen Entwicklung gehört zu seinem Wesen; welcher von diesen Teilen also wirklich ist, der besagt dadurch selber, daß er weder zukünftig noch vergangen, also nicht zugleich mit anderen ist; — jedoch giebt es damit selbstverständlich in Wirklichkeit Teile und insofern dieselben thatsächlich werden und vorübergehen, wird aus ihnen das bewegliche, gerade in der Aufeinanderfolge seiner Teile bestehende Sein zusammengesetzt.

Dagegen lehrt Thomas:[1] „Nichts kann als thatsächlich bestehend in der Zeit angenommen werden als das Nun".

Und:[2] „In den Dingen, welche der Bewegung unterworfen sind, kann nichts gefunden werden, was in der Bewegung selbst als thatsächlich bestehend bezeichnet werden könnte außer ein gewisses Unteilbare, was die Teile der Bewegung selbst ermöglicht. Die Bewegung als ein Ganzes wird durch die Erwägung der Seele erfaßt, welche den früheren Zustand des Beweglichen mit dem nachfolgenden vergleicht. In dieser Weise also hat die Zeit nur demgemäß ein Sein außerhalb der Seele, als sie vom unteilbaren „Nun" getragen wird."

Ebenso:[3] „Das Sein aller Dinge, welche vermittelst einer Aufeinanderfolge in der Thätigkeit sich entwickeln, besteht darin, daß sie thatsächliches Sein haben nach Maßgabe von etwas Unteilbarem, was ihnen zugehört. Das wird daraus offenbar, daß jeder Teil eines solchen Dinges wieder teilbar ist in verschiedene Teile. Wenn also ein solches Ding thatsächliches Sein hätte nicht nach Maßgabe von etwas Unteilbarem, was ihm zugehört, sondern gemäß einem seiner

---

[1]) I. qu. 66. art. 4. ad 3.: Nihil est accipere in actu de tempore, nisi nunc.

[2]) In IV. Physicor. lect. 23.: Non invenitur aliquid actu in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio. Sed totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile.

[3]) Opusc. 44. c. 1. Esse successivorum consistit in hoc, quod existant secundum aliquid indivisibile sui, quod manifestari potest, quia quaelibet pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas partes. Si ergo aliquid successivum existeret, non solum secundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam partem, sequeretur, quod multae partes alicujus successivi simul essent, quod est contra rationem successivorum.

Teile, so würde folgen, daß alle jene Teile, in welche dieser Teil wieder teilbar ist, zugleich existierten." Denn es kann, da von diesem Teile die Thatsächlichkeit in der Existenz des Dinges abhängt, dieser Teil nicht von neuem das Vermögen haben, geteilt zu werden und somit als ein nicht thatsächlicher, sondern als ein nur vermögender dastehen. „Daß aber in einem Sein, zu dessen Wesen in der thatsächlichen Äußerung die Aufeinanderfolge gehört, die Teile zu gleicher Zeit sind, das ist gegen das Wesen solcher Seinsarten."

Demgemäß giebt Thomas jedenfalls denjenigen Autoren recht, welche wie Soto (physicor. qu. IV.), Toletus (qu. XI.), Carmelitani (disp. I. qu. 5.) annehmen, daß die Zeit nur kraft des „Nun" Wirklichkeit hat und daß somit jene vorübergehenden Teile der Zeit, das prius et post, nichts anderes seien, als die Aufeinanderfolge selbst, mit der die Thätigkeit des Dinges wesentlich verbunden erscheint; oder das Werden gemäß dem Vergangenen und Zukünftigen, insofern diese letzteren Glieder mit dem unteilbaren Augenblicke, dem Nun verknüpft sind.

Was bedeutet nun dieses indivisibile in der Bewegung?

Was ist das indivisibile im Raume?

Was ist das indivisibile in der Zeit?

Diese drei Fragen verbindet Thomas in den hier citierten Stellen; sie müssen, soll das Ergebnis zur befriedigenden Lösung der Frage nach dem Nun der Zeit führen, auch einzeln beantwortet werden. Der Beantwortung ist schon vorgearbeitet.

Es ist ein Fehler in den meisten modernen Systemen, daß bei der Behandlung eines Teiles der Überblick über das Ganze verloren wird. Die Abstraktion wird einseitig betrieben. Man verwechselt das mathematische durchaus abstrakte Unendliche, das bloße Erzeugnis der Vernunft, mit dem metaphysischen, das da nämlich an sich, ex parte rei, in den Dingen existiert. Dieses letztere zu enthüllen, danach strebt die gegenwärtige Diskussion. Es laufen

die Fäden des geschöpflichen Seins hier zusammen in der Frage nach dem nunc der Zeit. Die Zeit mißt die Dauer. Die Dauer mißt das Sein des einzelnen Dinges. Sie mißt seine substantielle Form, soweit diese als einzelne besteht. Sie mißt das allgemeine Urvermögen, welches mit der substantialen Form verknüpft ist und vermittelst derselben zum Ausdrucke gelangt. Sie mißt das Nichts, soweit es im Dinge sich darstellt. Die Zeit als ein in sich einheitliches Maß erscheint allem stofflichen Vermögen zugleich gegenwärtig.

Sie ist jedoch ihrerseits wieder selber mehr als alles andere in sich Vermögen. Ihr Sein ist ja ein prius und post, d. h. was vergangen ist und was noch werden kann. Durch sie tritt es recht zum Bewußtsein, in welcher Weise das Geschöpfliche ein Nichts ist vor dem Ewigen; „wie tausend Jahre vor Ihm gleich sind einem Tage, der vorübergegangen." Das ewige unabänderliche „nunc", der Blick des Ewigen, ist das rein Thatsächliche, Maß und Gewicht allem Sein verleihend; das Urprincip, welches alles leitet und regiert, alle Äußerung des Geschöpflichen umfaßt und bestimmend durchdringt: das ewige, thätige nunc ist er gegenüber dem zeitlichen, werdenden, empfangenden nunc.

237. Das „Unteilbare" im Raume.

Die Unendlichkeit klopft in zweifacher Weise an die Pforte der menschlichen Vernunft: als Fülle ohne Grenzen und als Mangel ohne Ende. Die erstere beschreibt das Buch der Weisheit mit den Worten: „Ein unendlicher Schatz ist sie (die göttliche Weisheit) den Menschen und wer ihrer teilhaftig wird, gelangt zur Freundschaft Gottes." Die letztere veranlaßt den Psalmisten (Ps. 118.) zu der Klage: „Von allen Seiten her und auf alle Weise tritt mir meine Niedrigkeit entgegen."

Das eine Unendliche kann seiner Fülle wegen nicht erschöpfend erfaßt werden. Das andere entflieht seiner Ohnmacht halber dem Verständnisse und bietet so von sich aus

keine genügende Handhabe, sein Wesen geistig zu erfassen. Nur wenn dieses beiderseitige Unendliche miteinander verbunden wird; wenn sich der Mensch von der Ohnmacht ohne Ende leiten läßt zur Erkenntnis der unbegrenzten Fülle; wenn er dem „humiliatus sum usquequaque“, hinzufügt das „vivifica me Domine secundum verbum tuum“; dann strahlt ihm Licht von oben zu, das da insoweit auch den Abgrund erhellt. Die Kreatur muß zu Gott führen; das ist ihr Zweck, das ist ihr Beruf, das ist ihr Trost. Wird sie zwangsweise von Gott, ihrem Heim, getrennt oder wird ihr derselbe als indifferent vorgestellt; dann ergeben sich Zweifel, Unsicherheit, Unfriede. Wird ihr Rufen nach Gott aber gehört und aus ihr Gott verherrlicht, so quillt von ihr Freude, Licht und friedvolle Ruhe in die Seele. Das erscheint so recht, wenn man Raum, Bewegung, Zeit als das betrachtet, was sie sind. Ihre Grenze und ihr Stützpunkt ist, soweit derselbe im Geschöpflichen sich vorfindet, nichts anderes als das reinste Bedürfnis ohne den mindesten Anspruch; mit anderen Worten, das an der Spitze aller stofflichen Entwicklung stehende Bild des Nichts, aus dem alles geworden.

Was im Raume ist, hat Teile. Sollen zwei Teile miteinander verbunden werden, so muß dies in etwas Drittem geschehen. Sind zwei Linien miteinander zu verknüpfen, so kann die subjektive Grundlage dieser Verbindung nicht die eine von den beiden Linien sein; denn eine jede von ihnen bleibt unverändert in ihrer Richtung und in ihrer Länge. Oder nehmen wir das Gegenteil an. Ist eine Linie in zwei Teile zu teilen, so entstehen zwei selbständige Linien. Es wird gefragt: Welches ist die subjektive, d. h. in der Linie selbst befindliche Ursache, also der Formalgrund gleichsam, daß jetzt zwei selbständige Linien bestehen, wo vorher nur eine war; und daß im anderen Falle eine Linie ist, wo vorher deren zwei waren? Nicht nach dem außenstehenden wirkenden Grunde wird gefragt, sondern nach dem im Subjekte selbst vorhandenen.

Die Frage kann noch anders gestellt werden. Was begrenzt trotz seiner unendlichen Teilbarkeit den einzelnen Raum? Der Raum ist für sich allein betrachtet ohne Ende. Er kann, ohne je von sich allein aus ein Ende zu finden, immer größer oder auch vermittelst fortgesetzter Teilung immer kleiner gedacht werden sowohl nach der Länge als nach der Breite und nach der Tiefe hin. Was ist also innerhalb des einzelnen Raumes selbst der Grund, daß derselbe im einzelnen bestimmte Grenzen hat?

Thomas antwortet darauf:[1] „Der Punkt in Bewegung ist der Grund der Linie; die Linie in Bewegung ist der Grund der Oberfläche; diese macht den Körper." Der erste Grund also innerhalb der Dinge selber, daß diese im Raume sind, ist der Punkt. Denn „der Ort ist dem Wesen nach dasselbe, was die Oberfläche des Körpers".[2] Der Raum führt sich, soweit er als einzelner betrachtet wird, auf den Punkt zurück.

Was ist nun schließlich so ein Punkt? Ist er zusammengesetzt und hat sonach wenigstens dem Vermögen nach wieder Teile, so daß er weiter geteilt werden kann? Dann nützt er nichts zur Begrenzung der Linie; würde vielmehr selber nur wieder Linie sein. Ist er einfach? Jedenfalls nicht so wie der Geist. Wie also soll er einfach sein? Es ist die Einfachheit der vollständigsten Indifferenz für alle thatsächliche Ausdehnung.

„Der Punkt," so Thomas und Aristoteles,[3] „ist durch-

---

[1]) I. de anim. lect. 11. Motus puncti faciti lineam, linea mota facit superficiem, superficies corpus.

[2]) 2. dist. 12. 5. 1. et 2. Locus est idem per essentiam, quod superficies corporis locantis.

[3]) I. de anim. lect. 11. Nullo modo illud quod est omnino impartibile et indifferens potest intelligi quod moveatur per se, ita quod habeat unam partem moventem et aliam motam. Nam in nullo possunt haec duo, scil. vis motiva vel movens et mobilis esse, nisi differant.

aus und seinem Wesen nach unteilbar und ganz und gar in sich unterschiedslos; es ist deshalb gar nicht möglich, daß er sich selbst bewegt. Denn dazu würde es gehören, daß er zwei Teile hätte, von denen der eine der bewegende sei, der andere der bewegte. Wo aber zwei Teile sind, da ist Unterschied und Teilbarkeit."

Der Körper existiert nicht ohne eine Begrenzung in der Oberfläche; die Oberfläche nicht ohne eine Begrenzung in der Linie; die Linie nicht ohne eine Begrenzung im Punkte. Der Punkt aber muß ganz einfach sein und unteilbar, sonst könnte er nicht der letzte terminus sein für die Ausdehnung. Er kann nicht sich selbst bewegen, sondern ist nur eine passive Potenz zur Bewegung in der Hand des Bewegenden. Hier sind wir am eigentlichen subjektiven Grunde für den Satz, daß nichts Bewegliches den ersten bestimmenden Grund der Bewegung in sich selbst enthalten kann. Denn alles Bewegliche ist subjektiv nur beweglich kraft der Ausdehnung. Die Ausdehnung aber rührt vom Punkte als dem ersten subjektiven, d. h. im Innern des beweglichen selber vorhandenen Grunde her. Der Punkt aber ist ganz und gar einfach; er hat, das will der Ausdruck besagen, nur das reine Vermögen, in Bewegung gesetzt zu werden. Punctus motus facit lineam etc.

Das drückt dann noch Thomas nach allen Seiten hin umständlich aus:[1] „Punkt wird jenes Sein genannt, das da durchaus unteilbar ist, was die Quantität betrifft und trotzdem einen Platz einnimmt." Der Punkt nimmt einen Platz ein, weil er sich in Wirklichkeit niemals ohne Linie findet, sowie diese niemals ohne Oberfläche und Körper.

---

[1]) In V. Metaph. lect. 8. Punctus est id quod est omnino indivisibile secundum quantitatem et tamen habet positionem. Linea est id quod est divisibile secundum unam dimensionem tantum: superficies secundum duas; corpus est omnibus modis divisibile, scil. secundum tres. Cf. in Post. lect. 11.

Nicht an sich hat thatsächlich er einen Platz; aber in der Linie ist er die Grenze des Vermögens für die Linie. So kann Thomas dann fortfahren:[1]) „Der Punkt, insoweit er zur Linie hinzutritt, macht die Linie nicht größer; ist selbiger fortgedacht, wird sie nicht kleiner." Er hat keine Ausdehnung, enthält sie aber dem Vermögen nach in sich:[2]) „Die Substanz der Linie geht zu Grunde," kann Thomas deshalb hinzufügen, „wenn sie nicht dem Vermögen nach im Punkte ist, wenn sie im Punkte nicht beendet werden kann; es geht ihr aber nichts verloren, wenn der Punkt seinem thatsächlichen Sein nach fortgedacht wird."

Der Punkt also ist im thatsächlichen Sein gar nicht ausgedehnt und deshalb ist er „weder schwer noch leicht, weder dicht noch dünn, weder hart noch weich" (III. de coelo et mundo lect. 3.); aber dem Vermögen, der Potenz nach enthält er alle Ausdehnung in sich; denn er macht letztere dadurch möglich, daß er sie begrenzt.

Das ist die erste einfache Größe, die laut davon Zeugnis giebt, daß alle Ausdehnung auf der Ohnmacht beruht; daß alle Ausdehnung in ein indivisibile mündet, was da an sich thatsächlich nichts von Ausdehnung in sich hat.

Erinnern wir uns des Zweckes, der uns leitet. Es muß der Begriff der Zeit veranschaulicht werden; jener Begriff, den Thomas kurz als numerus motus angiebt. Das führt zur zweiten einfachen Größe: einfach nämlich in ihrer Ohnmacht.

---

[1]) Quodl. art. 9. ad 2. Punctus additus linea non facit majus; remotus, non facit minus.

[2]) II. de verit. art. 3. ad 11. A linea si diminuatur punctus in actu nihil perit de quantitate lineae; si tamen diminuatur a linea quod non sit terminabilis ad punctum, peribit substantia lineae.

238. Die „unteilbare Einheit" in der Bewegung.

Was ist das subjektive Princip der Bewegung?

Zwei Linien berühren sich nicht in einer Linie, sondern in einem Punkte, der da zugleich der Anfang der einen und der Schlußpunkt der anderen ist. Zwei Bewegungen, das Werden des einen und das Vergehen des anderen, berühren sich nicht in einer anderen Bewegung, sondern in einer gemeinschaftlichen, ein und dieselbe bleibenden Grundlage; sie werden getragen von einem einheitlichen Sein: von der Einheit.

Wird die örtliche Bewegung in Betracht gezogen, so ist die Einheit, welche der Bewegung als Träger dient, das ganze einzelne Ding, das da von Ort zu Ort getragen wird. Die Substanz, wie z. B. die des „Menschen" ist die Einheit für die Entwicklung von einer Vollkommenheit zur anderen oder für das Zurückgehen von der Vollkommenheit in einem und demselben Wesen: d. h. für die alteratio, das Anderswerden, die Änderung im selben Dinge.

Wird aber vom Übergehen aus einer Substanz in die andere, z. B. vom Übergehen aus der Substanz „Mensch" in diese andere „Staub", wo also nichts mehr im thatsächlichen Wesen ein und dasselbe bleibt, ja nicht einmal das subjektive Seinsvermögen am Anfange der Bewegung und am Schlusse derselben seine bestimmte (substantielle) Neigung beibehält; wird, sagen wir, von einer solchen Bewegung gesprochen, deren Anfang das eine substantielle Sein und deren Ende ein anderes ist; also vom einfachen Werden, so stehen wir wieder vor derselben Erscheinung, wie beim Punkte. Ein einfaches Vermögen erscheint da, ohne daß dasselbe das geringste thatsächliche Sein oder die geringste Neigung zu einem bestimmten Sein in sich einschlösse.

Der Punkt schließt dem Vermögen nach die Linie, die Oberfläche die Ausdehnung, also den Körper als solchen

ein; ist aber thatsächlich gar keine Ausdehnung, sondern bedarf durchaus des von außen her Bewegenden.

Der Urstoff ist die subjektive Einheit für alles stoffliche Sein, für alles Werden überhaupt. Er schließt in sich dem Vermögen nach alles Sein ein, ist aber thatsächlich gar kein Sein; sondern reiner Bedarf nach Bethätigung von außen. Der Urstoff vereinigt, weil er Verlangen nach allem Sein trägt, zunächst alle stofflichen Dinge zu einem Universum, zum All. Denn daß das eine Ding in seinem Sein keine Ruhe hat, sondern ein anderes zu werden strebt; und daß somit, da dies von jedem Gliede der stofflichen Welt gilt, eine allgemeine Wechselwirkung sich ergiebt, das rührt von dem zu Grunde liegenden Urstoffe her, der an sich betrachtet ein Vermögen für alles Sein ohne Unterschied ist und somit bei keiner beschränkten Seinsform sich beruhigen kann. Diese Einheit in der Bewegung, die Urmaterie, drückt dem geschöpflichen All ohne Unterschied, selbst die Geisterwelt, deren Wirken ja mit Notwendigkeit auf den Stoff gerichtet ist miteinbegriffen, den Stempel schrankenlosen Bedürfnisses und unbegrenzter Ohnmacht auf.

In diesem Sinne sagt Thomas:[1] „Die Einheit eines jeglichen Dinges ist sein Wesen, gemäß welchem das betreffende Ding ungeteilt ist in sich und getrennt von jeglichem anderen."

Warum ist nämlich das Wesen eines Dinges die Einheit desselben? Weil der Urstoff als das allgemeine Seinsvermögen gar keine Bestimmtheit in sich enthält, somit ganz und gar das wird, wozu die bethätigende substantiale Form ihn bestimmt. Er stellt keinerlei Hindernis entgegen, denn er hat in sich nichts Bestimmtes; und so wird nur dieses eine, nämlich so bestimmte Wesen und in keiner Weise zugleich

---

[1]) I. dist. 19. qu. 4. art. 1. ad 2. Unitas cujuslibet rei est essentia ejus, secundum quod est indivisa in se et divisa a quolibet alio.

ein anderes. Es wird ein Mensch, der nichts anderes als Mensch ist; oder eine Pflanze, die wieder nichts anderes wie Pflanze ist. Denn die Form des Menschen oder der Pflanze ist eben die einzige Bestimmtheit, welche im Urstoffe sich vorfindet und nach welcher derselbe benannt werden kann.

Freilich richtet sich diese Einheit in ihrer Beschaffenheit nach der Grundeinheit; nämlich nach der Beschaffenheit der Natur des Urstoffes: sie ist nur Vermögen für eine bestimmte allgemeine Seinsstufe und leugnet von sich aus und an sich allein betrachtet alle einzelne Thatsächlichkeit.

Demgemäß kommt da einerseits etwas Positives in Betracht und andererseits etwas Negatives.[1]) „Inwieweit," so Thomas, „die Einheit in der Negation besteht, leugnet sie in sich das Geteiltsein, demgemäß auch jede ihr vorhergehende Zusammensetzung von Teilen in sich selber; und somit ist sie nicht das Princip für die Existenz der Teile, in welche das Zusammengesetzte zerfällt."

Diese Einheit verneint also, ganz gemäß dem Gesagten, daß sie die wirkende Ursache ist für die Verbindung der Teile zu einer Wesenseinheit und ebenso verneint sie, daß sie aus vorherbestehenden Teilen entstanden ist. Ihr subjektiver Grund ist das allgemeine Seinsvermögen des Urstoffes. Dieser giebt die subjektive Einheit, so lange eine solche da ist; und setzt die wirkende Ursache als das die Teile verbindende Element voraus. Danach ergiebt sich das Positive in dieser Einheit.

„Soweit von der Einheit etwas Positives besagt wird, hat sie die Eigenschaft eines Princips und demgemäß ist sie das Princip der Zahl."[2])

---

[1]) I dist. 31. qu. 3. art. 1. Secundum quod ratio ejus consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem praeexistentem; et ita negat rationem principii, quia ea in quae aliquid dividitur, sunt principia integrantia ipsum.

[2]) L. c. Unitas quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii secundum quod est principium numeri.

Damit führt uns Thomas zu dem dritten „Unteilbaren".

Das „Unteilbare", kraft dessen in der Wirklichkeit der Raum existiert, ist der Punkt. Das „Unteilbare", kraft dessen die Bewegung, das Werden und somit die Entwicklung überhaupt etwas subjektiv Reales ist, ist der Urstoff oder das allgemeine Seinsvermögen, welches ganz in jedem Dinge besteht, wie etwa das ganze Wesen „Mensch" in jedem einzelnen Menschen; immer mit der Möglichkeit ausgestattet, alles andere werden zu können. Das „Unteilbare" im Zählen aber, kraft dessen die Zeit als die Zählung der Bewegungen etwas Reales ist, ist das „Nun"; die Einheit nämlich, insoweit sie das Princip der Zahl ist.

239. Das „Nun" der Zeit.

Wie ist das zu verstehen, daß das Wesen eines Dinges, also seine Einheit, das Princip der Zahl ist? Worin ist bei den Schwingungen eines Pendels die Einheit zu suchen? Jedenfalls im Pendel; in seiner Größe, in seiner Schwere, in seiner Beweglichkeit. Er allein kann diesen Bewegungen Einheit geben. Nach ihm wird sich die Zählung richten. Wird er länger oder kürzer gemacht, so wird auch die Zählung eine dementsprechend andere sein.

Was ist in der Eiche die Einheit, nach welcher ihre mannigfachen Bewegungen mitten im Sturme sich richten? Das Wesen der Eiche. Mehr oder weniger werden die Bewegungen sein, je nachdem das einzelne Wesen der Eiche entwickelt ist. Nimm die Substanz „Mensch" fort; und du hast kein Princip mehr, an und nach welchem du die Stufen seiner Entwicklung zählen kannst.

Der Punkt ist die Grenze der Linie; aber er gehört nicht zur inneren Substanz „Linie". Die Einheit als Princip und Grenze der Zahl, ist keine Zahl, „sondern sie steht der Zahl gegenüber wie das Maß dem Gemessenen." (Unum quod est principium numeri, secundum illud quod est

praecise, opponitur numeris secundum disparatam oppositionem mensurae, quae reducitur ad contrarietatem sicut ad principium cf. I. dist. 24. qu. 1. art. 3. ad 4.; 10. Metaph. lect. 4.) Hier liegt der Irrtum, welcher gewöhnlich mit dem Begriffe der Zeit verbunden erscheint. Die Zeit ist nicht die Einheit in der Bewegung; sie ist vielmehr gerade im Gegenteil die Zahl selber. Diese Zahl schließt in ihrem Wesen allein betrachtet die Einheit von sich aus und findet nur ihre Grenze oder ihr Princip in der Einheit. Das prius und posterius bilden die Zeit; nicht das einheitliche „Nun". Letzteres ist die Grenze und das Maß für das prius und posterius und ist in dieser Beziehung außerhalb der Zeit.

Worin aber nun dieses „Nun" besteht, das können wir jetzt ganz genau sagen.

Jedes Ding hat seine Zeit; — dafür ist das Innere oder das Wesen des betreffenden einzelnen Dinges das maßgebende Nun; das indivisibile sui.

Alles ist einheitlich in der Zeit eingeschlossen; — dafür ist das allgemeine Seinsvermögen, die materia prima in jedem Dinge das subjektive Nun.

Um diese Faktoren herum ist ein beständiges Gehen und Kommen, ein Vergangensein und Zukünftigsein, sie nur bleiben in ihrem Bereiche beständig. Sie bleiben aber einzig und allein deshalb beständig; weil sie nur Vermögen sind und somit auch allem Einzelnen, was sie tragen, den Charakter des Vermögens, des anspruchslosen Bedürfnisses aufdrücken.

Daher ist die Bewegung eine thatsächliche nur auf Grund eines „Unteilbaren" außerhalb ihrer selbst, wie oben Thomas bemerkte; nämlich auf Grund des inliegenden unteilbaren Vermögens. In sich ist sie ihrer Substanz nach nur ein Werden, ein thatsächliches Nichtsein.

Daher ist auch der Raum ein thatsächlicher nur auf Grund des „unteilbaren" Punktes, der da zu jener „Ein-

heit" für das Werden nichts als den Platz (positionem) hinzufügt. Der Punkt hat den Raum in der Potenz in sich; ist aber thatsächlich in keiner Weise ausgedehnt.

Deshalb ist das Stoffliche in beständigem Flusse und besteht sein bewegliches Maß nur aus zwei Teilen, dem prius und post. Nichts ist mit fester Hand zu fassen in diesem unaufhörlichen Fließen. Kein Thatsächliches ist vorhanden; keine Gegenwart. Fuit et erit, sagt Augustin. In allen seinen Äußerungen scheint hindurch das Urvermögen, welches in keiner Weise Bewegung, Thätigkeit ist; aber doch der subjektive, immer veranlassende Grund dafür kraft seines Vermögens alles zu werden. Es ist das zeitliche nunc im Universum, um welches alle prius und post sich drehen; das aber wiederum seinerseits, weil es eben nur Möglichkeit und nur als solche das feststehende und doch jedem Wechsel anhängende, selbem stets gleichzeitige nunc sein kann; das da, sagen wir, seinerseits des ewigen „nunc" als des wirkenden, füllenden Princips fortwährend bedarf. Bevor wir jedoch letzteres behandeln, müssen wir den erhobenen Einwürfen noch gerecht werden.

240. Zurückweisung der Einwürfe.

Die erste Schwierigkeit dafür, daß die Zeit, also das Vor und Nach, nur Wirklichkeit hat kraft des Nun, bestand darin, daß gesagt wurde, es bestehe gar keine Proportion zwischen dem „unteilbaren" Nun und dem beständig fließenden Vor und Nach: jenes, die Gegenwart, könne deshalb auch nicht die Vergangenheit und die Zukunft zu etwas Wirklichem machen.

Da muß unterschieden werden. Die Einheit, welche der Bewegung zu Grunde liegt, ist das Nun insoweit nämlich, als es das Princip der Zahl bildet. Ein Zählen wäre ja unmöglich, wenn kein festes Sein bestehen würde, an welchem die Aufeinanderfolge in der Bewegung sich kundthut. Ein solches Sein kann aber in doppelter Weise betrachtet

werden. Erstens so, daß es selber beständige Änderung erleidet, wie z. B. der Wagen von A nach B geführt wird, also anstatt am Orte A zu sein am Ende in B ist. So betrachtet, inwiefern dieses Sein selbst am Fließen teilnimmt, hat das Vor und Nach nicht seine Wirklichkeit im Nun; ist überhaupt nicht thatsächlich, sondern geht fortwährend vorüber.

Zweitens kann in einem solchen Sein das Vermögen berücksichtigt werden, welches vor und nach der Bewegung immer wieder Vermögen ist, bewegt zu werden; wie z. B. der Wagen in B wieder sein eigenes und zwar ganz dasselbe Vermögen hat, an einer anderen Stelle zu sein. In diesem Falle werden das Vor und Nach nicht als fließend angesehen, sondern in ihrem ständigen Sein, nämlich in dem, woran sie fließen. Und da darf gar keine Proportion sein. Das letztere Sein giebt nämlich etwas, was der Bewegung an sich, dem Vor und Nach mangelt. Soweit in der Bewegung Fluß ist, soweit fließt auch das Vor und Nach und wohnt demselben keine Thatsächlichkeit inne. Inwiefern aber gesagt werden kann und zwar für immer: das ist vergangen oder das wird zukünftig sein; inwiefern es Thatsache ist, daß etwas Einzelnes die Vergangenheit trägt und auch das Zukünftige tragen wird; insofern besteht Vergangenheit und Zukunft, Vor und Nach, thatsächlich kraft des „Nun", kraft der Gegenwart.

Der Leser wird bereits bemerkt haben, daß dieses Nun der Zeit zusammenfällt mit dem oben geschilderten Begriffe der duratio. Nicht das Wesen des Dinges, nicht das allgemeine Seinsvermögen an sich ist darunter zu verstehen; sondern insoweit als es die Einheit ist für die Bewegung; gerade also, insoweit als das betreffende Vermögen besteht für die einzelne Bewegung oder Entwicklung. Das Wesen eines Dinges — und dasselbe gilt dann vom Urstoffe in Beziehung auf das All und auf die einheitliche Zeit — das Wesen eines Dinges hat einerseits thatsächliches Sein; es

hat thatsächliches Wirken. Nach dieser Seite ist es im Flusse begriffen, hat nur Vor und Nach. Das Wesen eines Dinges ist an sich andererseits immer ein und dasselbe Vermögen; und es zeigt sich in seinem thatsächlichen Sein, in allem seinem Wirken die Spur dieses Vermögens. Nach dieser Seite hin ist etwas Festes vorhanden, das nichts anderes sein kann, als Träger und Maß des Wechsels. Es ist ein Nun vorhanden, welches in seinem Wesen das Vor und Nach zu etwas Wirklichem macht und zwar nicht insoweit dieses „fließt", sondern insoweit von ihm ausgesagt werden kann: es ist für immer thatsächlich vergangen oder es ist rein zukünftig.

Damit erledigt sich auch der zweite Einwand, wonach das augenblickliche Nun die Zukunft als nicht existierend voraussetzen müßte; also derselben keine Wirklichkeit zu geben vermag. Wird das Zukünftige als im Fließen befindlich in fieri genommen, so wird es nicht zu etwas Wirklichem durch das Nun; es ist eben dann nichts Wirkliches. Wird es aber in facto esse, d. h. so betrachtet, daß es als zukünftig bereits feststeht und ausgesagt wird, dann ist das Nun, wie es eben dargestellt worden, der subjektive Grund dieser Wirklichkeit; es ist nämlich das Vermögen, insofern es mitten im thatsächlichen Wechsel immer Vermögen und zwar in diesem Falle hier tragendes, subjektives Vermögen für das einzelne fließende Handeln bleibt.

Vergangenheit und Zukunft sind im „Augenblicke", im Nun, nicht zusammen. Wohl aber fließt aus der inneren Möglichkeit des Nun sowohl die subjektive Stetigkeit des Vergangenen, daß es nämlich auf immer für das betreffende Sein vergangen ist und unmöglich mehr sein kann; als auch die Gewißheit des Zukünftigen, daß dieses nämlich gemäß der Möglichkeit des Nun dem Subjekte angehören wird.

241. Das Wahre in einer jeden der oben angeführten verschiedenen Auffassungen der Zeit.

Danach läßt sich feststellen, was in jeder der verschiedenen Auffassungen der Zeit, wie wir sie im gewöhnlichen Leben finden, berechtigt erscheint.

Die Zeit ist ihrem ganzen Wesen nach außen. Sie besteht in der durch das Nun der Gegenwart, was allein innen ist, geregelten Aufeinanderfolge der Bewegungen. Jede der vorher citierten verschiedenen Auffassungen nimmt etwas von diesem Wesen heraus und entwickelt es einseitig.

Die Aufeinanderfolge bedingt ein prius und post, ein Vor und Nach. Vergleichen aber kann nur die Seele. Also liegt es sehr nahe, die Zeit für etwas „Geistiges" zu erklären, dessen Wesen entweder nur innerhalb der Seele bestehe oder doch daselbst seine Vollendung erhalte. Das erscheint noch dringender, wenn erwogen wird, warum das Vergleichen ein Akt der Vernunft ist.

Ein wahres Vergleichen ist nur dann möglich, wenn das feststehende, unabänderliche Wesen von etwas erkannt; und dann im Verhältnisse zu diesem eine mehr oder minder große Teilnahme an diesem Wesen erfaßt wird. So vergleiche ich mit Sicherheit die Wärme des glühenden Eisens mit der des Zimmers auf Grund der Kenntnis, die ich vom Feuer habe, dessen unumstößliches Wesen die Wärme ist. Hier aber im vorliegenden Falle tritt das noch schroffer hervor. Ein Vor und Nach kann nur vorhanden sein, wenn ein Nun vorhanden ist, im Vergleich zu welchem etwas als Vor oder als Nach bezeichnet werden kann. Das Nun aber existiert nur in der Vernunft, denn es ist unteilbar, ist wesentlich feststehend, ist indifferens. Also scheint auch die Zeit dem Wesen nach ein Produkt der Auffassung sein und so in der Seele ihren Sitz haben zu müssen.

Bei dieser Argumentierung wird nur das eine, aber entscheidende Moment außer acht gelassen, daß die Zeit ja

nicht der Vergleich zwischen dem prius und post ist und auch nicht das feststehende nunc, sondern das prius und post selber; d. h. die Aufeinanderfolge von Bewegungen, insoweit diese an einer Einheit geschehen und somit gemäß eben dieser Beziehung zur betreffenden Einheit aufgezählt werden können. Die Zahl der Sterne ist vorhanden, wenn ich auch dieselben nicht zähle. Die Pflanze, an der sich die Veränderungen folgen und die demnach dafür die Einheit und somit in diesem Bereiche das **principium numeri**, das subjektive Princip der Aufeinanderfolge ist, besteht; trotzdem ich sie nicht als eine solche auffasse.

Das Nun existiert doch aber allein in der Vernunft! Allerdings; wenn ich es als Princip des wirklichen Zählens auffasse, als jenes, was in der einzelnen Bewegung inmitten des Vorher und Nachher einzig feststeht. Das ist aber nicht die Zeit, sondern die Anwendung der Zeit auf einzelne Seinsarten und Bewegungen. Das ist die gleichzeitige Verbindung von Vor und Nach, die außen nicht besteht. Das ist der Grund, weshalb ich sage: Ich habe Zeit, oder ich habe nicht Zeit; je nachdem ich das Vor oder Nach in der Entwicklung der Angelegenheit, um die es sich handelt, in mir vergleiche mit dem Nun.

So ist die Stelle bei Thomas zu verstehen:[1]) „Die Zeit hat ihre ganze Grundlage in der Bewegung, nämlich im Vor und Nach dieser Bewegung. Was aber das Formale in der Zeit anbelangt, nämlich die thatsächliche Zählung, so wird dies vervollständigt durch die zählende Vernunft."

Offenbar spricht hier Thomas vom Wesen der Zeit, insoweit es von der Vernunft angewandt; also die Zeit

---

[1]) I. dist. 19. qu. 5. art. I. Tempus habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod formale est in tempore, scil. numeratio, completur per operationem intellectus numerantis.

ihrem Wesen nach bereits als bestehend vorausgesetzt wird. Daß das Vor und Nach zählbar ist; dies nur ist im Wesen der Zeit inbegriffen, nicht aber, daß es wirklich gezählt wird. Sonst würde mit dem Zählen auch die Zeit aufhören.

Das wird noch klarer bei der zweiten einseitigen Auffassung der Zeit. Die Zeit ist nicht gleichbedeutend mit der Bewegung. Wohl aber ist sie das Maß der Bewegung; letztere also tritt in das Wesen der Zeit ein. Demgemäß wird auch das Wort „Zeit" gebraucht nach den verschiedenen Arten von Bewegungen.

Zuvörderst ist es der Bewegung eigentümlich, nur ein Sein dem Vermögen nach zu haben: motus est ens in potentia, sagt Thomas. Soweit etwas in Bewegung ist, hat es das thatsächliche Sein, welches früher bestanden, verlassen; und es besitzt jenes noch nicht, wozu es hinbewegt wird. Sonach ist die Zeit etwas Endloses, nimmer Ruhendes, soweit sie als Zeit in Betracht kommt. Damit kann was der Bewegung zu Grunde liegt, also das Bewegliche, in verschiedener Weise betrachtet werden und daraus ergeben sich verschiedene „Zeiten". „Alles hat seine Zeit," sagt der Prediger „Es ist eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; eine Zeit zu bauen und eine Zeit zu zerstören; eine Zeit zu sprechen und eine Zeit zu schweigen; eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit auszureißen." Je nach dem nämlich das Vermögen, welches inmitten des thatsächlichen Wechsels ein und dasselbe bleibt, das Nun der Zeit, betrachtet wird; je nach dem ergiebt sich auch eine Verschiedenheit in der Bezeichnung, welche mit dem Ausdrucke „Zeit" verbunden wird.

Bei der örtlichen Bewegung zuvörderst handelt es sich um etwas Subsistierendes; also um jenes Vermögen im Dinge selber, das da für das Einzeln- und für das selbständige Fürsichsein maßgebend ist. Soweit eine derartige Einheit vorhanden ist für die einzelne Bewegung, wird dementsprechend von der „Zeit" gesprochen. So hat jeder Stern seine Zeit, d. h. seine eigenartige Bewegung.

Kommt jedoch ein inneres Vermögen des Dinges oder eine seiner Fähigkeiten oder auch sein Wesen selber als Vermögen für das Sein überhaupt in Betracht, so kann wieder in einem anderen Sinne von der Zeit gesprochen werden. Für den Baum existiert eine Zeit, Früchte zu bringen; und als Einheit, als „Nun" für diese Zeit, dient die Substanz der Pflanze und ihre Fortpflanzungsfähigkeit, gemäß welcher die Entwicklung der Frucht innerhalb des Subjektes selbst gemessen wird. In diesem Sinne ist eine Zeit gegen die andere gerichtet, wie ja auch ein Wesen nicht selten sich richtet gegen das andere. Das deuten die Worte an, welche der Heiland am Beginne des Leidens sprach: „Das ist euere Stunde und die Macht der Finsternisse." Danach ist von der Zeit eines großen Königs, eines Künstlers oder Feldherrn die Rede, soweit nämlich die Macht und der Einfluß großer Männer der Entwicklung als messende Einheit dient. Es giebt in der bis jetzt angegebenen Weise somit verschiedene Zeiten. Und trotzdem ist es immer nur die eine Zeit und der Teil einer Zeit ist immer wieder ganz und vollständig wesentlich Zeit; nicht wie beim Kreise, wo der Teil niemals wieder ein Kreis ist.

Das kommt daher, weil in jedem Dinge des stofflichen Alls ein einheitlicher unteilbarer Grundstoff, ein ganz allgemeines Seinsvermögen vorhanden ist, welches dem ganzen Stoffe eine durchgreifende subjektive Einheit giebt und die gemeinsame Grundlage für allen Wechsel, sowohl den örtlichen, als den alterierenden und den substantiellen abgiebt; — das da beim örtlichen Wechsel ebensogut der tiefste Grund ist, weshalb etwas ein- und dasselbe bleibt und doch einen anderen Ort einnimmt; wie bei der Änderung innerhalb ein und derselben Substanz der Grund, weshalb eine Eigenschaft im selben Dinge der anderen folgt oder weshalb dieselbe Eigenschaft einmal stärker und dann wieder schwächer sich darstellt; oder wenn es sich um verschiedene Substanzen handelt, warum die eine aus der anderen entsteht. Denn

dieses allgemeine Vermögen besagt eben seiner Natur nach in unbeschränkter Weise, daß etwas auch anders sein kann. Ist es durch eine Wesensform bestimmt, so bildet es inmitten der Substanz das beständige Princip, daß diese Substanz, die sonst infolge der Wesensform in festen Grenzen bethätigt wäre, auch anders sein kann. Tritt noch die Subsistenz hinzu als Princip für das Einzelsein, so besteht sogar mitten im Einzelsein die Möglichkeit, immer anders zu sein. Inmitten aber der einzelnen Thätigkeiten selber ist dieses allgemeine Vermögen durch die Substanz, sowie durch alle Fähigkeiten hindurch immer seiner Natur nach ein und dasselbe; es ist das subjektiv messende Nun der Zeit, um welches herum das Vor und Nach sich abspielt und welches bewirkt, daß da trotz der Verschiedenheit des einen Dinges vom anderen, trotz der unaufhörlichen Verschiedenheit im Thätigsein eines und desselben Dinges; daß also, obgleich mit Bezug auf das einzelne Wesen und die einzelnen Bewegungen verschiedene Zeiten mit Recht ausgesagt werden können, daß trotz dem allem in erster Linie und als erste Grundlage alles Maßes innerhalb der stofflichen Welt eine einheitliche Zeit existiert, der vor allem anderen alle Substanz und alle Thätigkeit unterworfen ist.

Daher kommen die scheinbar einander so entgegengesetzten Prädikate, welche der Zeit zuerteilt werden. Sie fließt beständig und doch ist nichts so stabil. Ihre erste Grundlage, ihr tiefstes Nun, ist eben von seiten des Geschöpfes ein einheitliches allgemeines Vermögen. Nicht aber ist dasselbe ein Vermögen als solches, insoweit es nämlich durch die substantiale Form oder durch andere Formen festgehalten wird. Vielmehr ist es als Nun der Zeit ein Vermögen, welches unmittelbar dem einzelnen Thätigsein untersteht; immer also von sich selbst aus besagt, daß dieses Thätigsein anders werden kann; das da in der That von der einen Bewegung beständig zur anderen, von einer Entwicklung zur anderen, von einer Substanz zu deren Gegenteil drängt. Oder noch

genauer; es ist durch und durch eben rein Vermögen, das da alles erhaltene Sein nur benützt, um anderes zu verlangen und sonach das Sein der wirklichen einzelnen Thätigkeit, sobald es dasselbe hat, auch schon wieder zum Vermögen macht, anders thätig zu sein. Stabil als Vermögen und somit als Träger des Vor und Nach, ist es in beständigem Flusse, soweit es auf die wirkliche Thatsächlichkeit ankommt.

Die Zeit wird lang genannt und sie wird kurz genannt; trotzdem aber ist sie immer dieselbe und sogar von der überwältigendsten Eintönigkeit. Kommt nämlich das allgemeine Seinsvermögen als der tiefste subjektive Sitz des Nun in seiner Allgemeinheit in Betracht, so stehen wir eben nur vor beständigem Wechsel und vor nichts als Wechsel; das eine geht, das andere kommt. Das ist aber das Langweiligste und Trostloseste. Werden jedoch die anderen besonderen Vermögen berücksichtigt; sei es die einzelne Substanz, seien es die entsprechenden Fähigkeiten und Potenzen, insoweit dieselben der Thätigkeit unterliegen, so giebt es deren, die dem eigenen Willen gefallen und solche, die demselben nicht konform sind. Im ersteren Falle geht die Zeit, inwiefern sie die einzelne Entwicklung betrifft, schnell vorüber, im anderen langsam. Der Grund davon liegt darin, daß die Zeit an sich nur Vermögen, Möglichkeit ist und daß sie in ihrem Wesen nichts Thatsächliches einschließt. Je mehr sie also der Thatsächlichkeit gegenüber steht, desto mehr verschwindet sie. Dem arbeitenden Menschen vergeht die Zeit schnell. Im Vergnügen, das man lange ersehnt und das nun endlich gekommen, fließt die Zeit beinahe unmerklich. Wer stark und inbrünstig auf etwas hofft und sein ganzes Sehnen und Denken darauf richtet, der findet, daß die Zeit bald vorüber ist. In allen diesen Fällen ist eben der Geist des Menschen, die Vernunft, sein Wille in thatsächlicher Wirksamkeit; es besteht im selben Grade das Vermögen der Zeit für ihn nicht. Wer aber leidet; wer da aller Offenbarung seiner Thatkraft beraubt ist, dem hat die Zeit Flügel von

Blei. Für die reine Thatsächlichkeit, welche aus innerer Wesensnotwendigkeit von allem Vermögen und Empfangen entfernt steht, für Gott, ist die Zeit ein absolutes Nichts, das nur durch den messenden Blick seiner Ewigkeit Leben empfängt.

Die Zeit ist ohnmächtig wie nichts und trotzdem widersteht ihr nichts. Sie ist ohnmächtig in sich betrachtet, reines Vermögen ist sie, welches von sich aus nur fällt. Aber sie ist so stark, daß ihr nichts Stoffliches widersteht, weil sie eben wegen ihrer Ohnmacht um so tiefer und ohne Widerstreben den wirkenden Druck der ewigen Allgewalt aufnimmt.

Schließlich ist auch die Auffassung, als ob die Zeit in ähnlicher Weise wirklich sei wie die universalia, die allgemeinen Wesenheiten außen in den Dingen, die wohl im Stoffe der Potenz nach sind, im Geiste aber erst mit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit thatsächlich offenbar werden, eine durchaus einseitige. Raum und Zeit sind am allerwenigsten geeignet, angeborene allgemeine Ideen zu sein, wie z. B. die Idee „Mensch", „Pflanze," „Stein"; obgleich Kant das möchte. Denn Zeit und Raum sind begrifflich verbunden mit den Einzelheiten des Stoffes. Diese Begriffe können gar nicht so abgelöst werden vom Stoffe, wie die eben als Beispiel aufgeführten. Sie sind nicht das alleinige Eigentum oder auch nur irgendwie die innere Form der Vernunft. Thomas klassifiziert deshalb immer die mathematischen Größen sowie die Art und Weise ihrer Abstraktion getrennt von den wirklich allgemeinen Größen.

Raum und Zeit und vermittelst ihrer die Bewegung werden wohl von der geistigen Vernunft erreicht, aber (ausgenommen den Fall, daß sie vermittelst der wirkenden Ursächlichkeit erkannt werden) nicht von dem reinen Vernunftvermögen; sondern nur insoweit, als die Vernunft mit der im Stoffe befindlichen menschlichen Natur durch natürliche Bande verknüpft ist. Raum und Zeit sind nicht als selbständige spe-

cies intelligibilis kraft naturnotwendiger Einwirkung von außen zuerst etwa unbewußt in der Vernunft; und werden später nur gegenwärtig. Vielmehr werden sie sogleich und beinahe naturnotwendig aufgefaßt, wenn der Geist, von außen her bestimmt, anfängt, sich die inneren Ideen, im einzelnen gegenwärtig zu machen. Diese Begriffe sind die allgemeine Grundlage für die Vergegenwärtigung und thatsächliche Durchdringung der allgemeinen Ideen und werden ebenso natürlich von selbst gebildet, wie die Verbindung zwischen Vernunft und dem menschlichen Stoffe eine natürliche ist; so nämlich, daß wohl der Geist als selbständiges Sein von Zeit und Raum absehen kann, doch aber insoweit auf Raum und Zeit angewiesen ist, als sein unmittelbarer Erkenntnisgegenstand das Stoffliche oder genauer die Substanz im Stoffe ist.

Wir werden im Verlaufe der Untersuchung auf das hier im allgemeinen über die Zeit Gesagte zurückkommen und manches weiter ausführen. Für jetzt möge das Nun der Zeit zum Nun der Ewigkeit führen.

242. Die Bedeutung des Nun der Ewigkeit.

Ein allgemeines Vermögen liegt allem Stofflichen zu Grunde. Dasselbe hat an und für sich in der Möglichkeit zu empfangen keine Beschränkung. Es kommt aus dem Nichts und bringt nichts mit. Dieses Vermögen weist auf die göttliche Allmacht, „welche ruft das, was nicht ist, ebenso wie das, was ist."

In jedem Dinge ist eine bestimmende substantiale Form, der gemäß jedes Ding seine ihm eigene Seinsstufe im All einnimmt und eine gewisse Art Thätigkeit entfaltet; — die Substanz der Dinge weist auf die ordnende Weisheit Gottes.

Jegliches Ding hat ein ihm eigenes Sein empfangen, kraft dessen es selber thätig sein und überhaupt selber sein kann; — die Subsistenz der Dinge weist auf die all-

barmherzige Liebe des Herrn, die da, weil sie Sein ist, auch wahres Sein und selbständiges Sein geben kann.

Es bleibt jedoch noch das Wichtigste übrig. Das allgemeine Seinsvermögen kann nur sein, wenn mit ihm zugleich die bestimmende Form ist. Eine Substanz kann nur sein, wenn mit ihr zugleich die Subsistenz, das Vermögen für das Einzelsein ist. Eine Subsistenz muß immer wirken können; sie bringt aber nicht die Beziehung zu bestimmtem einzelnen Wirken mit sich, sondern ist nur das allgemeine indifferente Princip für das Einzelsein überhaupt. Die Subsistenz muß also wieder zugleich sein mit dem subjektiven Princip für die einzelne Thätigkeit, mit dem Nun der Zeit. Wer hält diese alles Sein durchgreifenden Fäden zusammen? Wer macht, daß im Nun der Zeit die genannten allgemeinen Vermögen: das Anderswerden, die substantielle Seinsstufe, das Princip des Einzelseins, seine subjektive Dauer, alle insgesamt zugleich sich offenbaren; daß das stoffliche Wirkliche zugleich ist und vorübergeht, in seiner Einzelheit das allgemeine birgt und trotz seiner Zufälligkeit die Notwendigkeit offenbart?

Das Nun der Ewigkeit als höchster bewirkender Grund.

243. Text des heiligen Thomas.

Doch hören wir zuerst den Text des heiligen Thomas:[1] „Ich antworte, daß Gott alles weiß, was auch immer ist

[1]) Respondeo dicendum, quod Deus scit omnia quaecunque sint quocunque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quae actu sunt; ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturae: sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi vel imaginandi vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici et etiam quae ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

und wie auch immer es sein mag. Nichts steht aber im Wege, daß alles jenes, was nicht einfach Sein hat, von dem also nicht ohne weiteres und ohne Umschweife ausgesagt werden kann: es ist; daß dies in irgend einer Weise sei. Es ist nämlich schlechthin alles jenes, was thatsächliches Sein hat. Was aber nicht thatsächliches Sein hat, das ist entweder in der Macht Gottes oder im Vermögen der Kreatur; — und dieses letztere ist entweder ein wirkendes, gebendes, oder ein leidendes, empfangendes; es ist ein Vermögen für irgend welche Meinung oder für künstlerisches Bilden oder um etwas irgendwie auszudrücken. Was auch immer also vermittelst der Kreatur zu etwas werden oder was gedacht oder ausgesprochen werden kann; oder auch was Gott selber thun kann, dieses alles erkennt Gott, wenn es auch thatsächlich kein Sein hat. Und demgemäß ist es richtig zu sagen, Gott habe ein Wissen auch von dem, was nicht ist.

Nun ist aber bei allem diesem, was nicht ist, ein Unterschied zu bemerken. Manches nämlich ist wohl nicht thatsächlich, aber es ist gewesen oder es wird sein. Dieses alles aber erkennt Gott vermöge seines Wissens der Anschauung. Denn das Erkennen Gottes, das ja identisch ist mit seinem Sein, wird durch die Ewigkeit gemessen, die da ohne Aufeinanderfolge in sich selbst bestehend die ganze Zeit

---

Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus cognoscere scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus fertur in totum tempus et in omnia quae sunt in quoque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec fuerunt nec erunt: et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea, quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

umfaßt. Folglich richtet sich der Blick Gottes als ein gegenwärtiger in alle Zeit ohne Ausnahme und in alles, was und zu welcher Zeit auch immer es ist, wie in etwas ihm Gegenwärtiges. Manches aber ist in der Macht Gottes oder im Vermögen der Kreatur, was niemals gewesen ist, noch jemals sein wird, und keinerlei thatsächliches Sein hat: und in dieser Beziehung erkennt Gott nicht vermittelst des Wissens der Anschauung, sondern des einfachen Verständnisses, der simplicis intelligentiae. Und dies wird darum gesagt, weil dasjenige, was bei uns gesehen wird, ein vom Sehenden verschiedenes, getrenntes Sein hat.

§. 2.

Erläuterung des Textes.

244. Hinweis auf das Wesentliche in dem Begriffe Ewigkeit: auf das tota simul.

Im Kommentar zu der Physik des Aristoteles berührt Thomas eine Frage, welche der von Augustin erwähnten nach der Bedeutung des „Sterbenden" (s. oben) ähnlich ist wie ein Ei dem anderen. Viele Tropfen höhlen den Stein. Pflanzen, die in Felsen wachsen, teilen den Felsen. Welchem Tropfen ist die Höhlung zu danken? Und welches einzelne Wachstum hat den Felsen geteilt? Es wäre falsch zu sagen, daß, wenn z. B. einmalhunderttausend Tropfen gefallen sind, bis der Stein durchbohrt war, dann fünfzigtausend die Hälfte der Arbeit gethan haben; ebenso wie es falsch wäre, zu sagen, wenn hundert Menschen ein Schiff ziehen, daß dann fünfzig es in der Hälfte der Zeit gezogen hätten. Nicht jeder Tropfen hat etwas positiv an der Höhlung gethan; mancher hat den Erfolg des folgenden nur vorbereitet. Welchem Tropfen also muß die ganze Höhlung zugeschrieben werden, wenn dieselbe vollbracht ist?

„Es muß," sagt der heilige Lehrer,[1]) „zu der Entfernung eines quantum gelangt werden, was in einem Augenblicke ganz und zugleich entfernt wird und nicht ein Teil nach dem anderen. In der Entfernung also dieses quantum, was da zugleich und ganz entfernt wird, hat keiner der vorhergehenden Tropfen etwas thatsächlich mitgeleistet: wohl aber disponierte ein jeder zur schließlichen Entfernung; der letzte wirkt infolge dessen mit der Kraft aller der vorhergehenden; er entfernt jenes, zu dessen Entfernung die übrigen disponierten. Und ähnlich verhält es sich mit der Bewegung, vermittelst deren etwas eine Minderung erfährt. Denn es ist durchaus nicht notwendig, daß, wenn etwas so viel abnimmt und in so langer Zeit, in jeglichem Teilchen der Zeit etwas von jenem Quantum als entfernt abgeht, mag auch dieses selbe Quantum an sich betrachtet endlos teilbar sein; vielmehr geht es einmal ganz und zugleich ab. Ähnlich ist es mit der Vermehrung. Und so ist es nicht erforderlich, daß etwas fortwährend thatsächlich abnehme oder zunehme."

Diese Erklärung ist gegen Heraklit gerichtet, der da in den Dingen nichts als ein beständiges Bewegen sah und deshalb (um dem gegebenen Beispiele treu zu bleiben) meinte, daß jedem fallenden Tropfen ein abgehender Teil

---

[1]) In VIII. Physic. lect. 5. Est tamen devenire ad aliquod quantum remotum, quod totum simul removetur, et non pars post partem. In remotione ergo illius totius nulla guttarum praecedentium guttarum aliquid removebat: sed disponebat tantum ad remotionem; ultima autem agit in virtute omnium, removendo id ad cujus remotionem ceterae disponebant. Et similiter est in motu diminutionis. Non est enim necessarium, quod si aliquid decrescit tantum in tanto tempore, licet illa quantitas in infinitum dividatur, quod semper in qualibet parte temporis aliquid illius quantitatis subtractum abeat: sed totum simul aliquando abibit. Et similiter est etiam in augmento. Et sic non oportet, quod continue aliquid augeatur vel minuatur.

des Steines entspreche und in dieser Weise endlich die Höhlung des Steines sich vollende. Dem steht aber die ganze praktische Erfahrung gegenüber. Der Stein ist gar nicht und durchaus nicht durchbohrt, ehe nicht der letzte Teil entfernt ist. Der Mensch hat ganz und gar Leben, ehe er gestorben ist; und er ist durchaus und ungeteilt Mensch, so lange er lebt. Die Wärme entfernt nicht einen Teil der Substanz Wasser nach dem anderen; sondern ganz ist das Wasser Wasser, ehe es Dampf geworden ist.

Thomas sagt so fein: „Wenn auch dieses Quantum (z. B. Wasser oder Stein) ohne Ende teilbar ist, so folgt daraus doch nicht im entferntesten, daß davon ein Teil nach dem anderen sich entfernt; sondern ganz geht es zugleich ab." Jeder Tropfen wirkt auf den ganzen Stein; jeder Grad Wärme auf das ganze Wasser. Nur deshalb ist das bezügliche Quantum endlos teilbar, weil es eben in jedem Teile ganz bleibt und immer als Ganzes dem Teilbarsein unterworfen ist; sonst würde es eben nicht teilbar, sondern stets ein anderes sein.

Heraklit hat viele Gönner heutzutage. Das kommt daher, weil man eben auch heute vor der Menge von Teilen das Ganze aus den Augen verloren hat, damit aber auch auf die Erklärung der allergewöhnlichsten Erscheinungen verzichten muß. Was macht den Stein zum Stein; den Menschen zum Menschen, das Wasser zum Wasser? Die Teile machen dies nicht und auch nicht die wirkliche Ausdehnung, die ja nur in Teilen besteht; das innere substantiale Seinsvermögen macht dies. Dieses bewirkt, daß auch der kleinste Teil Wasser immer ganz und gar Wasser bleibt; dieses ist an sich eines und unteilbar: das innere Wesen des Dinges ist seine Einheit, sagte oben Thomas. Hier nennt er es ein quantum oder eine quantitas, weil dieses Wesen nur ein thatsächlich bestehendes wird, insoweit es der Ausdehnung unterliegt.

Die in dem oben angeführten Texte vorgetragene Lehre

ist die glänzendste Bestätigung unserer ganzen bis jetzt klargelegten Anschauungsweise; eine Bestätigung, wie sie Thomas an der Hand von Thatsachen und der Vernunft giebt. Das Wesen des Körpers ist nichts thatsächlich Wirkliches, sondern Vermögen dazu; — es ist nicht ausgedehnt, sondern Hinneigung zur Ausdehnung; — es ist nicht teilbar, aber es enthält die Möglichkeit eines Bestandes wirklicher Teile. Dieses Wesen, diese Hinneigung oder Möglichkeit ist immer tota simul; — und eben deshalb, weil es in sich selber gar keine Teile enthält und demgemäß auch nicht das geringste Wirkliche einschließt, besteht es ebenso im kleinsten Teile, wie es existieren kann in denkbar vielen, in „ohne Ende" kleinen Teilen.

„Keine der vorhergehenden Tropfen," sagt Thomas unübertrefflich scharf, „hat etwas vom Steine entfernt," also einen Teil der Höhlung gemacht. Natürlich; denn der Stein war ebensowenig ein durchbohrter vor dem neunundneunzigtausendsten Tropfen, wie vor dem ersten; es mußte von ihm in beiden Fällen ausgesagt werden: er ist nicht durchhöhlt.

Was auch immer genannt werden mag, das ist seinem Wesen nach unteilbar; es giebt da kein Mehr oder Minder. Jeder Tropfen hat das Ganze disponiert zur Durchhöhlung, sowie die Krankheit den Menschen disponiert seinem ganzen Wesen nach zum Sterben und zwar bis zum letzten Atemzuge. „Der letzte Tropfen allein, und zwar ganz und in einem Male zugleich, hat entfernt, was den Stein zu einem nicht durchhöhlten machte; und er hat es gethan kraft aller vorhergehenden Tropfen, die dazu disponieren; in ihm lag die Kraft aller dieser vorhergehenden Tropfen vermittelst der im Steine bewirkten Disponierung."

Ganz und zugleich schwindet das Wesen oder allgemeiner die der Bewegung zu Grunde liegende Einheit. Kommt das vom einzelnen Tropfen oder überhaupt vom letzten einwirkenden Teilgrunde? Das ist nicht möglich.

Das Teilbare kann nicht auf das durchaus Ungeteilte an und für sich unmittelbaren Einfluß üben. „Kraft der vorhergehenden Tropfen," sagt bezeichnend Thomas. Wer aber hält die Kraft dieser Tropfen zusammen, von denen jeder einzelne, kaum gefallen, schon vergangen ist? Wer leitet ihre einwirkende Kraft, daß ein jeder dieser Tropfen das unteilbare Wesen, das innere Seinsvermögen erreicht und disponiert?

Unitas mobilis est ipsum „nunc", sagt Albertus Magnus; und sein Schüler: Unitas uniuscujuslibet est ipsa essentia. Das nunc der Zeit ist totum simul, aber nur im Bereiche des Vermögens. An der Spitze der einwirkenden Kräfte steht das nunc der Ewigkeit. Jene Substanz nämlich, die da nur einzelne und einzig einige Thatsächlichkeit ist. Unter ihrer Wirksamkeit, die da allein bis zum allgemeinen Vermögen der Substanz vorzudringen vermag, verschwindet mit einem Male dieses Vermögen, welches der betreffenden Bewegung die Einheit gegeben.

Die Substanz ist thatsächlich und wirklich im Bereiche des Vermögens allen ihren Teilen und einer jeden auf Grund derselben stattfindenden Bewegung gegenwärtig. Sie ist tota simul und ermöglicht so, daß die Bewegung oder Thätigkeit immer ganz und in allen ihren Teilen zugleich der betreffenden Substanz angehört und von selber gemessen wird. Auch der erstbewirkende Grund muß notwendig, aber in einer seinem Wesen angemessenen Weise, im Bereiche der reinen Thatsächlichkeit, tota simul sein.

245. Die Tendenz des Psalm 118.

„Wer soll festhalten das Menschenherz und es anheften daß es verweile ein wenig und in etwa aufnehme in sein Inneres den leuchtenden Strahl dessen, der immer feststeht, des Ewigen nämlich, daß es ihm klar werde, wie dieser mit nichts verglichen werden könne; und daß er schaue, wie die lange Zeit nur deshalb lang erscheine, weil die Bewegungen vor-

übereilen und nicht gleichzeitig ausgedehnt werden können; — daß aber nichts vorübergehe im Ewigen, sondern daß da alles zugleich gegenwärtig sei!" So Augustin. [1])

Wer veranschaulicht diese Gegenwart alles Zeitlichen vor dem Ewigen und vor seiner freien souverän maßgebenden Willensbestimmung mehr als der königliche Sänger in dem wunderbaren 118. Psalm? Sein Auge dringt nach allen Seiten; jeden Schlupfwinkel des Seins erreicht sein Blick und zieht das geschöpfliche Vorübergehen daraus hervor, daß es Festigkeit gewinne vor dem unerschütterlichen Halt dessen, der nur in Sich selbst sein Maß und seine Richtschnur hat. Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht, Ruhe und Arbeit, Tugend und Missethat, Alter und Jugend, Ehre und Schande, Wahrheit und Lüge; alles erscheint da vor den Rechtfertigungen, dem Gesetze, dem Worte, den Zeugnissen, mit einem Worte vor dem allezeit alles durchdringenden und schrankenlos unwiderstehlichen Willen des Ewigen. Er, unser Herr, ist in seiner erhabenen Einheit, in welcher Er nur Er selbst ist und alles nach Sich allein bemißt, fortwährend allen verschiedenen Seinsarten des Zeitlichen gegenwärtig: da tröstend, dort schlagend; da mäßigend, dort anspornend; da befehlend und bestimmend, dort erlaubend und zulassend.

Freude erfüllte den Psalmisten: „Auf meinem Pilgerwege besang ich Deine Rechtfertigungen;" „Von meinen Lippen wird eine Jubelhymne strömen." Warum, o begeisterter Sänger: „Wenn Du mich gelehrt haben wirst Deine Rechtfertigungen." „Ich werde mich freuen, wie jene, die da viele Beute gefunden haben, über Deine

---

[1]) Aug. Confess. XI. c. 11. Quis tenebit cor hominis et affiget illud, ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, ut videat esse incomparabilem, et videat longum tempus praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum fieri; non tamen praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens.

Worte." „Siebenmal am Tage will ich Dich lobpreisen, auf Grund der Ratschlüsse Deiner Gerechtigkeit." So stellt der königliche Prophet jegliche Art seiner Freude und des Ausdruckes derselben vor den Ewigen, daß sie da ihr Maß und ihr Ziel finde.

Und warum sind in verzehrender Trauer seine „Augen Quellen von Thränenwasser geworden"? „Warum verzehrte ihn sein Eifer, daß er schwach und ohnmächtig ward"? Wozu nahm er seine Zuflucht, „da Trübsal und Angst ihn fanden?" Was „rief er an aus ganzem Herzen vor dem Morgengrauen, als seine Augen wachten vor der Dämmerung, da sich die Verfolger nahten, um ihn zu Sünde und Missethat zu verführen"? „Weit sind die Versucher entfernt von Deinem Gesetze; nahe bist Du mir, o Herr, und alle Deine Wege sind Wahrheit. Da, im Beginne von allem, habe ich es erkannt, daß Deine Zeugnisse ihren Grund haben in der Ewigkeit. Schaue an meine Niedrigkeit und reiße mich heraus aus den Gefahren, denn Dein Gesetz habe ich nicht vergessen;" jenes Gesetz nämlich, wonach alles sein Maß, seine Zahl und sein Gewicht findet in der Ewigkeit und wonach aller zeitliche Ratschluß nur insoweit bestimmt und erkennbar ist, als derselbe vom Ewigen gemessen worden: „Richte Du meinen Ratschluß und erlöse mich; wegen Deines Wortes belebe mich."

Mit welcher Zuversicht ruft der heilige König aus: „Zu Schanden sollen werden die Hochmütigen, weil sie ungerechterweise Bosheit verübt haben gegen mich;" — „mein Herz wird rein werden von jedem Flecken und ich werde nicht zu Schanden werden;" — „Hoffnung hast Du mir gegeben, diese war mein Trost inmitten der Niedrigkeit;" — „sei mein Lohn, gieb mir Leben;" — „es sehnte sich meine Seele danach zu jeder Zeit;" — „nimm von mir die Schande und die Verachtung." Und wo ist der Anker dieser Zuversicht, wo der sichere Fels, auf den sie aufgebaut wird?

„Ich werde mich üben in Deinen Geboten;" — „rein

wird mein Herz werden in Deinen Rechtfertigungen;" — „sei eingedenk Deines Wortes;" — „Dein Wort hat mir Leben gegeben;" — „Deine Worte werde ich bewahren;" — „es sehnt sich meine Seele zu verlangen nach Deinen Rechtfertigungen;" — „Deine Zeugnisse habe ich erforscht."

Aber auch die Furcht findet ihr Maß und ihre Grenze in dem allezeit gegenwärtigen Willen Gottes. „Sie haben mich beinahe umgebracht auf Erden; ich aber habe Deine Gebote nicht verlassen." „Zu Grunde gegangen wäre ich vielleicht in meiner Ohnmacht und Niedrigkeit; aber Dein Gesetz war meine Betrachtung." „Von allen Seiten bin ich bedrängt, o Herr, durch meine Schwäche; gieb mir Leben gemäß Deinem Worte." „Mit der Furcht vor dir durchdringe mein Fleisch; vor Deinen Ratschlüssen hat mich Schrecken erfüllt."

O nein! Keine Spur davon ist zu finden, daß der Herr in der Seele des Propheten nachsuchen soll, was etwa für Entschließungen in ihr verborgen waren, ehe dieselbe auch nur gewesen! Da ist keine Spur davon vorhanden, daß der Schöpfer erst den Willen des Geschöpfes wissen soll. Das einzige Heilmittel ist in allen Lagen und Verhältnissen für den Psalmisten immer genau ein und dasselbe. Gleicherweise, totum simul, ist es in seiner Kraft stets gegenwärtig allem Wechsel der Zeit.

„Warum ist dem Gerechten Friede und Ruhe beschieden und gereicht ihnen nichts zum Ärgernisse?" „Sie lieben das Gesetz Gottes." Warum ist Heil und Frieden den Sündern fern? „Weil sie nicht forschen nach den Rechtfertigungen Gottes." **Longe a peccatoribus, salus, quia justificationes tuas non exquisierunt.** Der Psalmist stößt nicht an auf seinem mühevollen Wege: „Denn Dein Wort ist die Leuchte für meine Füße; es ist Licht meinen Pfaden." Die Sünder ängstigen ihn; „sie warten auf ihn, auf daß sie ihn verderben; er aber versteht um so besser die Zeugnisse Gottes." „Er denkt an seine eigenen Wege,

an die Wege seiner Sünden und mit noch größerer Bereitwilligkeit lenkt er seine Füße zu den ewigen Zeugnissen." Jung nennt er sich, aber „weiser ist er als alle, die ihn gelehrt haben", „denn Deine Zeugnisse bilden meine Betrachtung." Die Klugheit des Greisenalters ist in ihm, „denn nach Deinen Geboten habe ich geforscht." Die Sünder legen Fallstricke; aber „Deine Gebote haben mich vor Irrtum bewahrt".

Die Zeugnisse Gottes führen zur größten Ehre auch den eigenen Geist: „Und ich sprach in Deinen Zeugnissen vor Königen, ohne daß ich zu Schanden wurde." Sie machten teilhaftig der Verdienste aller jener, welche Gott fürchten und sind deshalb größere Schätze wie Gold und Topaz: „Teilhaftig bin ich geworden der Gemeinschaft aller, die Dich fürchten und die da bewahren Deine Gebote; ich habe diese letzteren mehr geliebt als Gold und Edelgestein." Dagegen halten sie auch aufrecht in der Verlassenheit und in der Schande. „Fürsten haben mich verfolgt ohne Ursache; aber die Furcht vor Deinen Worten erfüllte mein Herz." Und wenn die Verleumdung in Elend und Niedrigkeit stürzt, so ist wieder das Gebot Gottes, sein heiligster Wille gegenwärtig dem Geiste des Vertrauenden: „Erlöse mich von den Verleumdungen der Menschen; und ich will beobachten Deine Gebote."

Die Wahrheit wird nicht fortgenommen werden von den Lippen dessen, der über sich selbst hinaus auf die Ratschlüsse Gottes vertraut: Ne auferas ab ore meo verbum veritatis usquequaque, quia in judiciis tuis supersperavi. Und den schmeichelnden Reden der Lüge wird derjenige kein Gehör schenken, der das Gesetz Gottes hochschätzt: Narraverunt mihi iniqui fabulationes; sed non ut lex tua.

Der Psalmist weist allen Molinismus mit dessen scientia media weit von sich. Seine Zuversicht in den maßgebenden Willen Gottes und seine Furcht vor demselben; die heilsame Freude und die friedvolle Trauer; die stete Wahr-

heit auf seinen Lippen und die weise Enthüllung der Lüge; das Alter, welches vor Gott immer jung bleibt; die Jugend, welche weiser ist als die Erfahrung des Alters; — woher fließt dies alles? Kommt es aus dem Herzen des heiligen Sängers selber? Giebt er sich das kraft seiner frei unabhängigen Selbstbestimmung? Keineswegs! Höre ihn nur! „Der Deinige bin ich, rette mich." Weil Du mir das gegeben, was ich Gutes an und in mir habe, deshalb rette mich; rette, verherrliche das, was Du selber bewirkt hast. **Tuus sum ergo, salvum me fac.** Weil Du es in mir bewirkt, daß ich in Deinen heiligen Rechtfertigungen forschen darf, deshalb forsche ich; und deshalb fürchte ich Dich und freue mich in Dir. „Deine Hände," fügt er noch hinzu, „haben mich geformt und gebildet und auf Grund dessen gieb mir Einsehen und ich werde lernen Deine Gebote."

Das ist die lebensvolle thatkräftige Ewigkeit, welche wir jetzt philosophisch darlegen wollen; jene Ewigkeit, aus der wirksam das Heil fließt; jener eine in sich bleibende, durch sich allein gemessene Blick des Herrn, welcher zuerst das nunc der Zeit in allem wirkt und vermittelst dessen alle Kreatur, sowie sie ist und wie sie in ihrer Wirklichkeit Ihm gegenwärtig ist, mißt und zum Ziele lenkt.

246. Die Ewigkeit ist eine wahre Dauer. Verschiedenartige Auffassungen.

Drei Fragen drängen sich hier auf. Die erste ist: Worin besteht wesentlich die Ewigkeit? Die zweite: Ist sie wahrhaft das Maß der Zeit? Die dritte: Sind die zeitlichen Dinge ihrem wirklichen (physischen) Sein nach der Ewigkeit gegenwärtig?

Was die erste Frage betrifft, so besteht darin wohl ausnahmslose Übereinstimmung, daß die Ewigkeit ihrem Wesen nach eine Dauer sei. Die Meinung des Aureolus (I. dist. 19. qu. 2. art. 2.), welche dahin geht, daß die Ewigkeit keine wahre Dauer bilde, weil es in ihr keine

Aufeinanderfolge gebe; daß somit die Ewigkeit nur die göttliche Natur selbst sei, insofern selbe die Kraft habe, mit endloser Zeit zugleich zu existieren, ist allgemein verlassen. Sie ist vor allem deshalb zu verwerfen, weil sie der „Dauer" einen falschen Begriff zu Grunde legt. Zum Wesen der Dauer gehört nicht die Aufeinanderfolge; vielmehr wird sie durch die Aufeinanderfolge vermindert und unvollkommen.

Und wenn Bannez behauptet (in I. qu. 10. art. 3. notabili ultimo), das Wesen der Ewigkeit sei nicht Dauer, so will er, wie aus art. I. dub. II. hervorgeht, nicht sagen, daß die Ewigkeit wesentlich keine wahre Dauer sei; sondern nur, daß darin nicht ihr wesentlicher Unterschied von den anderen Vollkommenheiten Gottes, ihre ratio formalis, bestehe; diese letztere werde vielmehr vollendet durch die Auffassung der Vernunft.

In diesem Punkte, im Verhältnisse der Dauer zur göttlichen Vernunft, liegt die Quelle für die verschiedenen Auffassungen der Ewigkeit, insoweit sie wesentlich Dauer oder Maß ist. Thomas scheint ausdrücklich die Meinung des Bannez zu begünstigen; denn er definiert die Ewigkeit in folgenden Worten: In der Auffassung der Gleichförmigkeit dessen, was ohne alle Bewegung ist (in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum consistit ratio aeternitatis), besteht der innere Formalgrund der Ewigkeit." (I. qu. 10. art. 1.)

Trotzdem behauptet Kajetanus (in I. qu. 10. art. 1.), daß die Ewigkeit weder in ihrem Wesen irgendwelchen Akt von seiten der Vernunft einschließe noch ihre Vollendung und Ergänzung in der Vernunft finde; — sondern sie sei vielmehr ihrer ganzen Natur nach nur Dauer, d. h. Gleichförmigkeit der unveränderlichen Natur, insofern sie das Maß für das göttliche Sein ist. Die Stelle des heiligen Thomas aber dürfe nicht dahin verstanden werden, als ob das Aufgefaßtwerden seitens der Vernunft das Wesen der Ewigkeit bilde. Dies sei ebensowenig der Fall, wie

das Wesen der Zeit von der Auffassung des Geistes abhinge.

Andere wollen vermitteln und meinen, das Aufgefaßtwerden der Gleichförmigkeit des Unbeweglichen seitens der Vernunft gehöre zwar nicht zum wirklichen Wesen der Ewigkeit, sondern dieses sei nur die thatsächliche Dauer; wohl aber folge aus dieser Dauer selber, also aus dem Wesen der Ewigkeit, ohne alles weitere die Beziehung zum Akte der Vernunft; wie etwa zum subjektiven Sein der Elle die Eigenschaft eines Maßes hinzutrete und damit die Beziehung zum Geiste, ohne daß jedoch damit das Wesen der Elle an sich, nämlich ihr materielles Sein von Holz, verändert oder bedingt würde.

Scotus aber (quodlib. IV. §. Restat nunc) und Suarez (in metaphys. disput. 50. sect. 4. nr. 12. et 13.) stimmen darin überein, daß sie meinen, die Ewigkeit sei zwar wesentlich Dauer, füge jedoch zu dieser thatsächlichen Dauer, nämlich zur Gleichförmigkeit der unveränderlichen Natur im Sein, hinzu nicht zwar die Beziehung zur Vernunft, sondern vielmehr die bloße Verneinung der Aufeinanderfolge (tota simul), des Aufhörens (interminabilis) und der Abhängigkeit von anderem Sein (perfecta). Eine solche Dauer könne dann auch mit aller zeitlichen Dauer zugleich existieren; — nicht weil sie sich wie das Wissen und der Wille positiv auf die zeitlichen Dinge erstreckt; sondern negativ, weil keine andere Art Dauer sie beengt oder erschöpft.

Endlich meint Vasquez (in I. qu. 10. disp. 31. c. 5.): die Ewigkeit sei eine wahre Dauer, insofern sie es von sich ausschließt, daß sie Gottes Sein bemesse; also insofern sie den Charakter eines Maßes für das göttliche Sein nicht habe. Für das andere, das geschöpfliche Sein habe die Ewigkeit nur insoweit den Charakter eines Maßes, als sie an der Spitze aller Vollkommenheit stehe; die Ausdehnung als solche werde allein von der Zeit gemessen. Gott selber

könne zuvörderst nicht präcis in seiner Dauer das Maß des eigenen Seins erblicken; vielmehr würde es dann umgekehrt der Dauer als solcher zukommen, Gegenstand eines Maßes zu sein, also gemessen zu werden. Für uns und unser Erkennen könne die Ewigkeit gleicherweise nicht als Maß des göttlichen Seins betrachtet werden; denn das Maß müsse bekannter sein als das Gemessene, da es zu dessen Kenntnis führe; die Ewigkeit aber mache uns nicht im mindesten bekannt, in welcher Weise Gottes Sein meßbar sei. Dieser Ansicht ist auch Molina in I. qu. 10. art. 1. disp. 3. concl. 3.), der jedoch (wie nebenbei Suarez hervorhebt) nicht es ausschließen will, daß das Wesen der Ewigkeit positiv an sich für Gott durch einen Akt der Vernunft gebildet werde; nur sei es unserer Vernunft unmöglich, anders das Wesen der Ewigkeit zu denken, als vermittelst der bloßen Verneinung der Aufeinanderfolge und der Abhängigkeit von anderem.

Jede dieser Auffassungen drückt nur eine Seite des Verhältnisses der Dauer zur Vernunft, also eine Seite des Wesens der Ewigkeit aus. Deshalb schränkt auch jeder dieser Autoren seine Ansicht nach verschiedenen Seiten ein und unterwirft sie mannigfachen Vorbehalten. So will wohl Bannez, daß das Wesen der Ewigkeit in der Auffassung, also in der Vernunft liege und nicht in der Dauer; zugleich aber behauptet er und zwar mit vollem Recht, diese Auffassung sei thatsächlich ganz dasselbe wie die Gleichförmigkeit des unveränderlichen Seins, also eben die Dauer; nur die menschliche Vernunft sei es, die da zu besserer Erleichterung ihrer Arbeit unterscheide (**inter Deum mensuratum et aeternitatem mensurantem non est relatio realis, sed solum rationis**).

Kajetan aber, der die Ewigkeit gerade in der Thatsächlichkeit der Dauer allein bestehen lassen will und nicht im mindesten in der vernünftigen Auffassung, erläutert diese seine Meinung des weiteren dahin, daß damit nur gesagt

sein soll, die thatsächliche Gleichförmigkeit des Seins in Gott sei vor der menschlichen Vernunft nicht von dem Akte der Auffassung abhängig und werde durch denselben nicht ergänzt oder vollendet; im übrigen sei die **relatio mensurae**, also die Beziehung zur Vernunft, nur eine **relatio rationis** und somit in der **uniformitas** eingeschlossen. Das Ergebnis ist bei beiden Autoren dasselbe.

Scotus, Suarez und Vasquez aber lassen die eigentliche positive Dauer, die **uniformitas** im Sein, das **totum simul** mehr außer acht und führen die Verneinung eines Anfang und Endes weiter aus.

Wir werden jeglicher Einseitigkeit ausweichen, wenn wir dem Winke folgen, welchen der Aquinate in **I. qu. 10. art. 1.** giebt; wenn wir aus der Begriffsbestimmung der Zeit emporsteigen zu etwelcher Erkenntnis dessen, worin die Ewigkeit besteht.

247. Das Verhältnis der Ewigkeit als einer wahren Dauer zur Auffassung der Vernunft.

„Die Zeit ist das Maß der Bewegung selber (**mensura ipsius motus**); das Nun der Zeit ist das Maß des beweglichen Dinges (**nunc temporis est mensura ipsius mobilis; I. dist. 19. qu. 2. art. 2.**)." So giebt Thomas mit wenigen Worten die in §. 1 dargelegte Lehre von der Zeit wieder. Was ein und dasselbe bleibt und ebenso dem Anfange der Bewegung wie deren Ende als einheitliche Grundlage gleicherweise unteilbar gegenwärtig ist; das ist nicht innerhalb der Zeit, sondern außerhalb desselben. Es ist je nach dem ein Vermögen oder die Substanz des Dinges selber. Thomas spricht dies noch deutlicher aus:[1]) „Gleichwie es ein und

---

[1]) I. dist. 19. qu. 2. art. 1. Sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod Socrates in foro est alter a seipso in domo: ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota succes-

dasselbe bewegliche Ding ist in der ganzen Bewegung, soweit es auf die innere Substanz ankommt; ein beständiger Wechsel aber beobachtet wird im wirklichen thatsächlichen Sein; wie z. B. Sokrates auf dem Markte ein anderer ist als derselbe Sokrates im Hause; — so ist auch das Nun ein und dasselbe gemäß der Substanz in der ganzen Aufeinanderfolge der entsprechenden Zeit; es besteht aber ein Wechsel gemäß dem thatsächlichen Sein, insoweit dasselbe das Vor und Nach trägt. Sowie die Bewegung als die Thätigkeit des Beweglichen erscheint, insoweit dieses beweglich ist; so ist das thatsächliche Sein die Thatsächlichkeit des Existierenden, insoweit das letztere Sein hat."

Albertus Magnus drückt ganz dasselbe aus mit den Worten:[1]) „Das Nun der Zeit ist immer ein und dasselbe und sich selbst gleich, insofern es in dem besteht, was durch die Zeit hin getragen wird. Das Nun der Zeit ist aber sich nicht selbst gleich und nicht ein und dasselbe, insofern es in der Bewegung stets eine andere Stelle einnimmt."

In der Zeit erscheint somit 1) das Nun, nämlich das im Beweglichen selber befindliche Maß des Beweglichen, wie z. B. die Substanz oder für einzelne Bewegungen die entsprechenden Vermögen und Fähigkeiten, es erscheint, sagen wir, als geschieden von dem Wesen der Zeit, welches nicht sowohl das Vermögen bewegt zu werden berücksichtigt, als die thatsächliche Bewegung. Die Bewegung aber besteht in unaufhörlicher Aufeinanderfolge, also sind auch die Teile der Zeit nur das Vor und Nach.

2) Die Auffassung der Zeit ist geschieden von

---

sione temporis, variatum tamen secundum esse, scilicet secundum rationem prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, in quantum ens est.

[1]) Tractat. III. in phys. c. 7. Nunc est idem, inquantum unitate ejus, quod tempore fertur, constituitur; nunc non est idem in quantum est variatum per renovationem situs.

ihrem Wesen. Die Zeit besteht, mag sie aufgefaßt werden oder nicht. Denn aufgefaßt wird, was bleibend ist; und das Veränderliche nur kraft und vermöge dessen, was bleibend ist. Die Vernunft faßt das nunc auf, also das, was inmitten der Bewegung dasselbe bleibt. Sie faßt, um konkreter zu sprechen, das substantielle Seinsvermögen im Dinge auf und kraft dessen erst die Aufeinanderfolge in der Bewegung und in der Zeit, weil die einige innere Substanz in der letzteren maßgebend ist. Demgemäß kann die Zeit nicht angewandt werden ohne die Auffassung; denn ohne Auffassung ist kein Vergleichen, d. h. kein Zugleichsein des prius und posterius möglich. Anwenden aber setzt eben voraus, daß das Angewendete seinem Wesen nach existiert.

3) Das subjektive Maß der Zeit ist zwar das Nun, insoweit durch dasselbe die einheitliche Grundlage gegeben wird. So lange nämlich die Substanz „Mensch" oder das Vermögen des freien Willens da ist, bleibt in demselben Grade des Einzelnseins, welchen die Substanz „Mensch" oder das freie Willensvermögen einnimmt, die entsprechende Thätigkeit eine beständig freie, eine menschliche. Dagegen ist das die Bewegung bis ins einzelne hinein wirksam regelnde Maß, das wirkende Princip der Zeit nicht innerhalb des Dinges. Vielmehr weist die Substanz und jegliches Vermögen des letzteren, insoweit darin gerade die subjektive Einheit für die Zeit besteht, nach außen: denn all dieses ist nur Vermögen für das Empfangen und nicht im mindesten Vermögen, etwas im einzelnen zu bestimmen. Das Nun der Zeit ist ja nichts anderes, als das allgemeine Vermögen etwas zu sein, insoweit es gerade durch die Substanz und durch alle Fähigkeiten und Zustände hindurch immer wieder seinen Grundcharakter offenbart, kein Maß und keine Bestimmung für weiteres einzelnes Wirken in sich zu enthalten, sondern eine solche von außen zu erwarten.

Was ist nun in jenem thätigen Princip erforderlich, welches in letzter Linie den Dingen ihr regelndes Maß

geben, also all ihr Vermögen bethätigen soll? Dies ergiebt sich genau aus den Grundelementen der Zeit.

Das Nun der Zeit ist reines Vermögen, bloßes Bedürfnis zu empfangen. Es ist die Substanz des Dinges selbst, soweit sie einerseits das allgemeine Seinsvermögen für eine bestimmte Seinsstufe bethätigt; und andererseits vermittelst der Bewegung für ganz einzelne Verhältnisse in Zeit und Ort bethätigt wird.

Demgemäß muß das letzte messende und bethätigende Princip reine volle Thatsächlichkeit sein. Diese Verbindung der Fülle des reinen Seins in Gott und seiner Ewigkeit erklärt Anselmus in folgenden Worten:[1]) „Du bist, was du bist; denn was du auch immer irgend einmal oder jetzt bist, das bist du ganz und das bist du immer. Und du bist derjenige, der da im eigentlichsten Sinne und in einfachster Weise ist: denn du hast kein „gewesen sein" und kein „wird sein"; sondern immer bist du gegenwärtig und es kann gar nicht gedacht werden, daß du einmal nicht bist."

Denselben Gedankengang vom Nun der Zeit zur Ewigkeit zeigt Thomas an:[2]) „Wie jede Thätigkeit sich zu jenem

[1]) Prosol. c. 22. Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut modo es, hoc totus et semper es. Et tu es, qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse nec futurum esse; sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non fuisse.

[2]) I. dist. 19. qu. 2. art. 2. Sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus et secundum rem quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum, sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus; et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis . . . Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo, cujus est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re.

Sein verhält, als dessen Thätigkeit es dasteht, so verhält sich jede Dauer zu ihrem Nun. Die Thätigkeit aber, deren Maß die Zeit ist, unterscheidet sich von dem, als dessen Thätigkeit sie dasteht, sowohl der Sache nach (realiter), weil das Bewegliche nicht die Bewegung dem thatsächlichen Sein nach ist; als auch auf Grund der Aufeinanderfolge, weil das Bewegliche keine Substanz hat, die da in sich selber ein Vorübergehen einschließt, sondern eine solche, die da immer, so lange sie ist, ein und dieselbe bleibt. Ebenso ist die Zeit unterschieden vom Nun der Zeit in zweifacher Weise: denn 1) ist das Nun der Zeit nicht Zeit und in dieser Hinsicht besteht der Unterschied der Sache nach (realiter); — 2) auf Grund der Aufeinanderfolge; da die Zeit wohl wesentlich Aufeinanderfolge ist, nicht aber das Nun ... Das Sein aber, welches durch die Ewigkeit gemessen wird, ist thatsächlich ein und dasselbe mit der Substanz, der es zugehört und nur der Gedanke kann hier einen Unterschied machen. Und so ist kein Unterschied der Sache nach zwischen der Ewigkeit und dem Nun der Ewigkeit."

Wenn Thomas hier sagt, die Dauer, duratio, unterscheidet sich von ihrem nunc, so ist dabei an keinen realen Unterschied zu denken, sondern dasselbe Vermögen vielmehr, welches für sich als Vermögen aufgefaßt, Dauer, duratio, genannt wird, denn so lange es da ist, besteht das entsprechende Sein; — dieses selbe Vermögen ist das nunc temporis, insoweit es für die thatsächliche Bewegung die notwendige einheitliche Grundlage bildet und insoweit demnach mit Rücksicht auf dasselbe ein prius und ein posterius ausgesagt werden und ein Vergleichen stattfinden kann.

„Dieses nunc temporis ist aber nicht Zeit," sagt hier Thomas zudem ausdrücklich. Warum? Weil die Zeit von ihrer Auffassung thatsächlich dem Wesen nach getrennt ist. Aus diesem Grunde ließen sich verschiedene Autoren irre führen, zu meinen, auch das Wesen der Ewigkeit müsse von der Auffassung der Vernunft getrennt gehalten und dürfe

nur als Dauer bezeichnet werden. Sie bedachten nicht, wie die Dauer wohl an sich eine reine Vollkommenheit ist und sonach auf Gott übertragen werden kann; wie aber gerade die Unvollkommenheit ihres Seinszustandes in der Zeit darin besteht, daß sie wesentlich Aufeinanderfolge ist, also ihr ganzes Sein nicht zugleich ist. Das eine muß auf Gott übertragen werden, das andere von Ihm ausgeschlossen werden. Und wie allein gerade kann letzteres von Gott ausgeschlossen werden? Darauf weist uns die Zeit in ihrem Verhältnisse zur Vernunft hin.

Die Unvollkommenheit, welche der Dauer gemäß ihrem Seinszustande in der Zeit innewohnt, wird einigermaßen gehoben durch die Verbindung derselben mit der Auffassung der Vernunft. Da ist das Vor und Nach gleichzeitig und wird wohl als Element der Aufeinanderfolge erkannt, aber diese Aufeinanderfolge selber hat kein subjektives Sein in der Vernunft. Und gerade auf Grund der Auffassung der Zeit seitens der Vernunft ist es möglich, die Zeit auf das zu Messende anzuwenden; denn da ist das Vor und Nach zugleich mit dem Nun und kann somit auf Grund dessen eine Berechnung stattfinden.

Diese Verbindung ist jedoch sowohl für die Zeit selbst als auch für die Vernunft eine zufällige, ein Mehr und ein Minder zulassende. Wo somit die Dauer den denkbar höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht, wesentlich Dauer und deshalb auch wesentlich Wirken und einzelnste Thatsächlichkeit ist; — da darf sie kein Vorübergehen in ihrem Sein mehr gestatten, sondern muß ganz zu gleicher Zeit, ganz im selben und einen Augenblicke sein. Von solcher Vollendung aber kann der wesentliche Formalgrund nur die Auffassung der Vernunft sein. Denn nur der thatsächlichen Vernunft ist es eigen, zusammenzuhalten, das Verschiedenste zugleich als gegenwärtig vorzustellen; und die göttliche Vernunft stellt eben deshalb notwendig alles göttliche Sein zugleich vor, weil sie dieses Sein selber ist.

Thomas sagt deshalb sehr deutlich:[1]) „Die Ewigkeit unterscheidet sich vom Nun der Ewigkeit nur dem Gedanken nach, nicht aber thatsächlich; nämlich: die Ewigkeit steht in Beziehung zum Sein Gottes; das Nun der Ewigkeit aber hat Beziehung zum Wesen Gottes, welches aber thatsächlich nichts anderes ist als wie das göttliche Sein."

Damit zieht Thomas selbst die rechte Mittellinie. Das nunc temporis ist das dem prius und posterius der Bewegung gleichzeitig und unteilbar zu Grunde liegende einheitliche Vermögen. Das nunc aeternitatis ist seinem Wesen nach die entsprechende Thatsächlichkeit, das göttliche Wesen nämlich.

Wird also nach dem formalen Wesen der Ewigkeit gefragt, dem inneren Seinsgrunde des ewigen Seins, so ist derselbe nur die thatsächliche Gleichförmigkeit des unbeweglichen Seins. Und so hat Kajetan die Frage aufgefaßt.

Das nunc temporis ist jedoch realiter unterschieden von der Zeit selber; deshalb hat für das Wesen der Zeit als solches die vernünftige Auffassung keine Bedeutung. Das nunc, jenes Moment also, was da zusammen mit der Vernunft einen Vergleich, eine Gleichzeitigkeit zwischen dem prius und post, ermöglichen kann, steht außerhalb der Zeit. Das ist aber nicht bei dem nunc der Ewigkeit der Fall. Dasselbe ist durchaus nicht nur in seinem Wesen Dauer, sondern auch in seinem thatsächlichen Sein ohne Schranken vollendet. Es ist thatsächlich durchaus dasselbe wie die Ewigkeit, welche das gleichförmige göttliche Sein thatsächlich von innen heraus mißt. Gott ist seine eigene Dauer, seine Ewigkeit, das nunc ist sein Maß.

---

[1]) I. dist. XIX. qu. 2. art. 2. Aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.

Wenn also nach dem formalen Grunde der Ewigkeit gefragt wird, insoweit diese im Sein vollendet ist und nicht nur ihrem Wesen nach Dauer bedeutet, so besteht derselbe in der Auffassung des göttlichen Seins als eines durchaus rein thatsächlichen und nur in sich selbst gleichförmigen. Denn gerade, weil die Auffassung der Vernunft das thatsächliche reine Sein Gottes ist; deshalb steht die Dauer als Ewigkeit an der Spitze aller Vollendung. So hat Bannez die Frage angesehen. Nicht das Wesen der Dauer wird in sich durch die Auffassung der Vernunft vollendet; wie etwa das menschliche Wesen durch die Partikel „vernünftig". Aber das subjektive einzelne Sein dieses Wesens der Dauer ist bei der Ewigkeit im Gegensatze zum Zeitlichen, wo die Dauer ein beschränktes Sein hat, das vollendetste; — und das rührt von der Auffassung her, die in Gott das einzelne subjektive göttliche Sein selber ist.

Thomas definiert in der summa am schneidensten: „In apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum consistit ratio aeternitatis." Die Auffassung der Gleichförmigkeit des Unbeweglichen ist der innere Grund für die Vollendung im Sein jener Dauer, welche Ewigkeit heißt. Für das nunc aeternitatis, wie der heilige Lehrer vorher gesagt, ist die Auffassung nicht der formale Grund; denn dieses nunc ist eben nur die Dauer, also das innere Wesen der Ewigkeit. Dieses nunc hat Kajetan vor Augen, und er sagt mit Recht, daß eine solche Dauer an sich betrachtet, von der Vernunft und deren Thätigsein unabhängig ist. Bannez aber nimmt die Ewigkeit nach dem Sein, wie sie es thatsächlich in Gott in äußerster Vollendung hat. In sich allerdings ist das nunc aeternitatis thatsächlich dasselbe wie die aeternitas selber. Das behaupten beide zugleich mit Thomas.

Daraus folgt wie von sich selbst, in welcher Weise die Ewigkeit als das wesentlich entsprechende Maß des göttlichen Seins bezeichnet werden muß.

248. **Die Ewigkeit ist das innere Maß des göttlichen Seins.**

Daß die Ewigkeit den Charakter eines wirklichen Maßes für das göttliche Sein hat, sagt Thomas mit ausdrücklichen Worten:[1] „Wenn das Nun der Ewigkeit gemeint ist, so ist Gott darin wie in dem Ihm ganz eigentümlichen und voll entsprechenden Maße."

Und ebenso noch umständlicher:[2] „Die Verneinung von Anfang und Ende ist nicht die Ursache der Verschiedenheit zwischen der Ewigkeit und den verschiedenen Arten geschaffener Dauer; denn vorausgesetzt, daß die Zeit niemals begonnen hätte und kein Ende haben würde, so wäre doch die Zeit noch nicht Ewigkeit . . . Gleichwie das Vor und Nach der Zeit, insoweit es als gezählt betrachtet wird, das Wesen der Zeit vollendet (s. oben); so hat die Gleichförmigkeit des thatsächlichen Seins, insoweit sie als Einheit (also als aufgefaßt) betrachtet wird, den Charakter des Maßes und ist die Vollendung der Ewigkeit."

Bemerken wir zuvörderst in diesen Worten, woraus der heilige Thomas es ableitet, daß die Ewigkeit ein wirkliches positives Maß für Gott sei und in ihrem Wesen nicht bloß die Verneinung von Anfang und Ende oder von irgend welcher Abhängigkeit enthalte, wie Suarez und Vasquez möchten. „Insoweit das Vor und Nach der Zeit verstan-

---

[1]) I. dist. XIX. qu. 2. art. 2. ad I. Si autem significetur nunc aeternitatis, tunc dicitur Deus esse in illo sicut in mensura propria et adaequata.

[2]) L. c. art. 1. Secundum negationem principii et finis non attenditur essentialis diversitas inter aeternitatem et durationes creatas, quia posito quod tempus nunquam inceperit et nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas . . . Sicut prius et posterius temporis prout intelliguntur numerata complent rationem temporis, ita permanentia actus secundum quod intelligitur in ratione unius, quod habet rationem mensurae complet rationem aeternitatis.

den wird," also in der Vernunft ist, „und da gezählt ist," d. h. verglichen mit dem Nun, „insoweit vervollkommnet es das Wesen der Zeit." Das ist durchaus entsprechend der bisher dargelegten Lehre; ja, es bethätigt und bekräftigt dieselbe.

Das Wesen der Zeit ist voll vorhanden vor und unabhängig von der Vernunft. Es besteht in der Aufeinanderfolge, welcher gemäß ein und dieselbe unteilbar ganze Substanz, wie Thomas oben sagte, stets unter einem anderen thatsächlichen Sein ist. Das Wesen der Zeit drückt durch und durch die Grundlage alles Geschöpflichen aus: das reine Vermögen nämlich, welches in sich nichts festhalten, aber doch sein kann; und zwar unter mannigfachster Bethätigung sein kann. Die Zeit ist in ihrem Wesen nichts Thatsächliches, sondern ihre Teile sind „war" und „wird sein"; nicht aber „ist". Das „ist" liegt außerhalb der Zeit und ist bleibendes Vermögen.

Erst im Verstande erhält dieses Wesen thatsächliches Sein, weil im Verstande das Vor und Nach gleichzeitig mit dem Nun existiert; nicht etwa weil wie bei den Universalien etwas abstrahiert und so etwas neu gebildet wird. Nein; — bei der Zeit sind die Elemente außen gerade so vorhanden wie in der Vernunft; nur sind sie da im Nun verbunden und werden in dieser Weise fähig, als thatsächliches Ganze angewandt, also gleichsam thätig zu werden. Das Vergangene bleibt da und das Zukünftige ist bereits.

Von dieser in der Vernunft angewandten Zeit steigt somit Thomas empor zur Erschließung der Wahrheit, daß die Ewigkeit das wirkliche Maß Gottes sei. Kajetan und Johannes a St. Thomas haben ganz recht, wenn sie meinen, das Wesen des Maßes finde sich in der Ewigkeit voll und ganz vor, unabhängig von aller Vernunft. Die Ewigkeit ist nämlich an sich Dauer. Sie ist demnach und kraft der Gleichförmigkeit des unbeweglichen Seins, die da von der erfassenden Vernunft nicht abhängt, geeignet, Maß zu

sein; sie hat alles in sich, um Maß zu sein. Das ist jedoch noch nicht die Fülle der Ewigkeit. Das ist genau nach Thomas gesprochen das Nun der Ewigkeit und entspricht der Dauer im Zeitlichen, dem Nun der Zeit; also dem einheitlichen Vermögen im Geschöpfe. Die volle Ewigkeit ist das Maß Gottes als ein thatsächlich auf das göttliche Sein angewandtes; und das kann unmöglich ohne Vernunft gedacht werden, der es wesentlich zugehört, zu messen und zu vergleichen. Nach dieser Seite hin haben Bannez und Ferrariensis die Ewigkeit eingehender gewürdigt. In dieser Weise ist sie offenbar das auf das göttliche Sein angewendete Maß. Und wird dieses Maß, welches in der Gleichförmigkeit des Seins Gottes einmal schon besteht, als auf dieses angewendet betrachtet, so kann von der Thätigkeit der Vernunft nicht abgesehen werden.

Enthält der Begriff „Maß" etwas Unvollkommenes? Im Gegenteil; das vollkommenste in jeder Seinsgattung ist das Maß des übrigen Seins derselben Art. Das Maß ist notwendig je nach dem betreffenden Seinskreise eine Einheit. Es ist das denkbar Einfachste in jeder Gattung des meßbaren Seins. Vollkommenheit, Einheit, Einfachheit nun widerstreiten nicht der Übertragung auf Gott.

Aber schließt etwa ein Maß für Gottes Sein eben deshalb eine Unvollkommenheit ein, weil etwas zu Messendes vorhanden sein muß? In zwei Fällen würde dies der Fall sein. Erstens; wenn das Maß etwas für das zu Messende äußerliches ist (mensura extrinseca); wie z. B. die Elle für das Tuch äußerlich ist und somit das Messen des Tuches eine gewisse Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit im Tuche voraussetzt. Zweitens; wenn das Maß, obgleich innerhalb des Meßbaren, doch von demselben thatsächlich unterschieden ist. Dies haben wir eben bei der Zeit gesehen; denn obgleich in ein und demselben Dinge das Nun ebenso ist wie das Vor und Nach, so ist doch eine Verschiedenheit zwischen diesen drei Elementen vorhanden; und ähnlich ist

meine Substanz das innere Maß für all mein Sein und Wirken, aber es besteht da ebenfalls thatsächliche Verschiedenheit: Die Substanz ist nicht meine Wirklichkeit.

Diese beiden Fälle weist indessen die Ewigkeit von sich ab. Sie ist nicht ein Maß, welches von außen zum göttlichen Sein hinzukommt, sondern ist das Sein Gottes selber. Und ebenso wird sie nicht angewendet von einem ihr fremden Vermögen. Das gerade besagt dem Wesen nach die Ewigkeit und deshalb ist sie das positive Maß für das göttliche Sein; weil sie selber in ihrer höchsten Vollendung betrachtet die Auffassung der Vernunft ist, welche stets mit Notwendigkeit Sich als Sich selber gleich schaut und so ihre eigene Gleichförmigkeit ist.

Hier ist nun eben der Grund, warum Molina, Suarez, Vasquez die Ewigkeit nicht strikte als Maß für das göttliche Sein betrachten wollen. Sie müssen ihre scientia **media** retten. Nach ihr muß etwas von Gott gekannt sein, was nicht einzig und allein in seinem Willen als der ersten Ursache, und danach im göttlichen Wissen und Wesen sein Maß und seine Erkennbarkeit hat. Ist aber die Ewigkeit das wirkliche Maß Gottes und ist diese Ewigkeit in ihrer Vollendung nichts anderes als sein Wesen, sein Sein, seine Auffassung, so daß dieses Wesen, dieses Sein, dieses Auffassen eben gerade kraft der Ewigkeit immer in seiner Gleichförmigkeit, in seiner Abgeschlossenheit, Einheit, Einfachheit bleibt; — dann ist es unausbleibliche Folge, daß Gott nur erkennt, insoweit seine Thatsächlichkeit, sein Wille, seine wirkende Ursächlichkeit wesentlich ganz dasselbe ist wie sein Selbst; daß Er gerade kraft seiner Ewigkeit als des inneren Maßes seiner Kenntnis schaut, wie außer Ihm gar nichts ist und wie etwas nur und einzig und allein deshalb Sein hat, weil, um die Worte des heiligen Thomas zu gebrauchen, „die Kraft Gottes in ihm bleibt" (**quatenus virtus primae causae in ea manet**).

Das Meer der Ewigkeit breitet sich ungemessen vor

uns aus. Alle Vollkommenheiten Gottes gewinnen erst in der Ewigkeit ihren überwältigenden Glanz. Getrennt ist Gottes Wesen von allem Anderen; denn die Ewigkeit besagt es, daß dieses selbe Wesen nur sein eigenes Maß, daß es immer sich selbst gleich ist, nie nicht war, nie nicht sein wird; nie ein Minder oder ein Mehr erfahren kann. Aus der Ewigkeit als positivem Maße Gottes folgt erst die Verneinung von Anfang und Ende, die Verneinung aller Abhängigkeit, die Aseität; denn was in sich so sein Maß bildet, daß es immer nur sich selbst und nie etwas anderes ist, das schließt alle Abhängigkeit vollständig aus.

Die Ewigkeit ist das Maß für das Sein Gottes; — und deshalb kann Gott gar nichts anderes wissen und kennen als Sich selbst und anderes nur insoweit es von Ihm stammt; denn über sein Maß kann nichts hinaus. Der Wille ist das Wissen Gottes und deshalb schaut Gott nur das als gewirkt, was sein Wille bestimmt. Denn die Ewigkeit eben mißt diesen Willen. Die Ewigkeit aber ist die eigene Gleichförmigkeit. Also kann für den göttlichen Willen gar kein anderes Element maßgebend sein als er selber. Und so sage man von jeder Vollkommenheit Gottes: Kraft der Ewigkeit ist sie immerdar sich selbst gleich. Alles Sein Gottes ist durchdrungen von der Ewigkeit und deshalb sucht dieses Sein nie etwas außen; wohl aber regelt es alles, was außer ihm und nicht es selbst ist. Die Ewigkeit in ihrer oben beschriebenen Vollendung im Sein aufgefaßt, als thatsächlich angewendete Dauer ist die Grundeigenschaft, welche alle übrigen Vollkommenheiten Gottes trägt.

Eine Stelle des heiligen Thomas sei schließlich citiert, welche gewöhnlich die Gegner anziehen: [1]) „Die Größe

---

[1]) I. dist. XIX. qu. 1. ad IV. Magnitudo divina nullo modo est mensurabilis vel mensurata, neque ab alio, neque a se, vel quia mensuratio ponit terminationem et divina magnitudo non habet terminum intra vel extra. Secundo quia com-

Gottes ist in keiner Weise meßbar noch gemessen, weder von einem anderen Sein noch von Sich selber. Denn erstens bewirkt das Messen eine Begrenzung und Beschränkung, die Größe Gottes aber hat keine Grenze weder in Sich noch außer Sich. Zweitens, weil das Messen zwei Quantitäten voraussetzt, die, soweit das Messen reicht, sich einander gleich sind; keine andere Größe aber ist der Gottes gleich."

Es ist nach dem Gesagten wohl auf den ersten Blick offenbar, daß in dieser Stelle Thomas gar nicht von der Ewigkeit spricht. In der That ist in dieser Quästion von den drei göttlichen Personen die Rede, deren Gleichheit im Einwurfe bestritten wird. Von der Ewigkeit wird hier nicht gehandelt. Denn von dieser wird ja eben behauptet, daß sie nicht von außen komme und daß sie weit entfernt davon, in dem zu Messenden eine Verschiedenheit von seinem Maße zu setzen, wie etwa die Substanz „Mensch" als inneres Maß der menschlichen Wirksamkeit von dieser letzteren verschieden ist, und sie auf die Seinsstufe „Mensch" beschränkt; — daß die Ewigkeit vielmehr gerade deshalb das Maß des göttlichen Seins ist, weil sie die Gleichförmigkeit und innigste Einheit oder genauer Einerleiheit des letzteren besagt und darin ihr Wesen besteht.

Hätten die Gegner nur weiter gelesen, so würden sie auf die Worte gestoßen sein: „Nichts, was von der Größe Gottes verschieden ist, kann das ebenbürtige Maß des göttlichen Seins bilden." Divinae magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Also ist nur das Sein Gottes sein eigenes Maß; das folgt daraus und gerade dies behaupten wir. Möge diese Citation als Beispiel, wie die Molinisten den Thomas citieren, zu den bereits erwähnten hinzugefügt werden.

---

mensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum, et nulla alia magnitudo potest esse aequalis magnitudini divinae.

Alle sonstigen Einwürfe lassen sich darauf zurückführen, daß in denselben die Ewigkeit als ein von außen kommendes Maß des göttlichen Seins angesehen wird; oder wohl als ein inneres, jedoch eine reale Verschiedenheit innerhalb dieses Seins voraussetzendes. Beides wird von der Ewigkeit geleugnet. Sie zeigt vielmehr das göttliche Sein als mit der Vollkommenheit, der Einfachheit und Einheit des wesentlich höchsten Maßes ausgestattet. Denn kraft ihrer ist eben das göttliche Sein nur Sich selber Maß; sie ist, wie Thomas sagt, das esse divinum ut uniforme. Übrigens werden wir den diesbezüglichen Argumenten der Gegner noch bei einer anderen Gelegenheit begegnen.

249. Die Ewigkeit das höchste Maß des Zeitlichen.

Wenn wir eben gesagt haben, die Ewigkeit regle alles Zeitliche an erster Stelle, so soll damit nicht gesagt sein, daß dieselbe wie jede andere Vollkommenheit Gottes und wie sein Wesen selber nur die Ähnlichkeit der Geschöpfe in sich enthalte und so in ihrer Weise gleichsam das Exemplar sei für die Entwicklung der Geschöpfe; daß also die Ewigkeit in der Weise etwa als das Maß für alle Dauer zu gelten habe, wie die göttliche Weisheit für alle geschöpfliche Weisheit und die göttliche Gerechtigkeit für alle Gerechtigkeit in der Zeit. Nein; es wird gefragt, ob alles zeitlich Dauernde als in und durch die Zeit in seiner Quantität Meßbares, auch der allezeit gleichförmigen Ewigkeit als höchstem Maße unterworfen sei.

Nur Aureolus (I. dist. qu. II. art. I.; et dist. 39. qu. unic., art. 1.) leugnet durchaus, daß überhaupt die Ewigkeit mit irgend einem Dinge in der Zeit zugleich existiere, soweit präcis die Dauer des letzteren in Betracht komme; und daß sie demgemäß irgendwie ein Maß für Zeitliches sein könne.

Die Molinisten — wir meinen die älteren maßgebenden, die modernen gehen über diesen Punkt meistens

mit großer Oberflächlichkeit hinweg — sind mit den Thomisten einig, insofern sie behaupten, daß die Ewigkeit thatsächlich die Dinge in ihrer zeitlichen Dauer als höchstes Maß bemesse, *während* die Dinge existieren; *bevor* sie jedoch existierten, seien sie nur von der Ewigkeit gemessen, insofern sie im Sein Gottes sich befänden, nicht aber in ihrem geschöpflichen Sein. Der letzte Zusatz wird später eigens besprochen werden. Daß die Ewigkeit im allgemeinen den Charakter eines Maßes für die zeitliche Dauer der Dinge habe, behaupten Suarez, **de absoluta scientia futurorum contingentium, c. VII.**; — Vasquez **I. part. disp. 63, c. 3.**; — Valentia **I. p. qu. 14., puncto V.**; — Gillius **lib. II., tract. X. de aetern. c. 17.**; Scotus, Durandus, Gabriel ꝛc.

Die Gründe für diese Ansicht, daß der Ewigkeit ein wirkliches Messen rücksichtlich der Dauer des Zeitlichen zuzuschreiben sei, sind **a posteriori** und **a priori.** Die allgemeine tägliche Erfahrung deutet bereits darauf hin. Niemals kann etwas ganz erschöpfend gemessen werden. Die Linie könnte nur durch den Punkt erschöpfend gemessen werden; aber ein solcher Punkt existiert nicht in Wirklichkeit für sich allein. Jede, auch die kleinste Linie, welche eine andere Linie mißt, muß etwas übrig lassen, denn es kann noch eine kleinere Linie gedacht werden. So ist es überall. Auch das geringste thatsächlich ausgedehnte Sein, welches als Maß für ein anderes benutzt werden soll, muß etwas übriglassen, was noch geringer in der Ausdehnung ist als es selber. Alles aber muß gemessen sein, was überhaupt meßbar ist. Also muß es noch eine höhere thatsächliche Einheit geben, welcher alles Meßbare unbedingt unterliegt: eine *thatsächliche*, wird gesagt. Denn daher kommt es eben, daß alle Ausdehnung, so gering sie auch sein mag, doch nicht erschöpfend messen kann, weil die Ausdehnung wie alles Geschöpfliche in ein reines Vermögen von sich aus endet: der Körper in die Oberfläche, die Oberfläche in die Linie, die

Linie in den Punkt; somit auch die geringste thatsächliche Ausdehnung immer etwas vorfindet, was noch eines kleineren Maßes bedürfte. Soll demgemäß ein ausreichendes Maß vorhanden sein, so muß dies nicht im Bereiche des Möglichen gesucht werden, sondern im rein thatsächlichen Sein, das da immerdar das eine selbige ist.

Zudem ist jedes Maß um so mehr geeignet zum Messen als es gleichförmiger, einfacher, unveränderlicher ist. Wenn also schon die niedrigeren Maße gebraucht werden können, trotzdem nur wenig Gleichförmigkeit, Einfachheit und Regelmäßigkeit in ihnen sich vorfindet; so muß um so mehr die Ewigkeit messen, die da nichts als Gleichförmigkeit, Unveränderlichkeit und Einheit ihrem Wesen nach ist.

Ferner: Was zufällig ist und demnach sein oder auch nicht sein kann, das muß auf das zurückgeführt werden, was nach eben dieser Seite hin mit Notwendigkeit ist; gleichwie was nur zufällig warm ist, auf das Feuer zurückgeführt wird, das da dem Wesen nach warm ist. Die Ewigkeit ist mit innerer Notwendigkeit Maß, denn sie ist ihr eignes Sein. Also müssen sich alle zeitlichen Maße auf sie zurückführen lassen (cf. quodl. V. art. 7.).

Das Vor und Nach der Zeit findet sein Maß im Nun. Das Nun aber ist nur ein subjektives Vermögen, das da etwas empfangen kann und ist als solches dem Vor und Nach gleichermaßen gegenwärtig. Also muß die wirkende und bethätigende Ursache des Nun um so mehr dem Vor und Nach gegenwärtig sein, mit anderen Worten ihre Dauer messen.

A priori folgt diese selbe Wahrheit daraus, daß Gott seine eigene wirkende Kraft ist. Wird seine wirkende Kraft von der Ewigkeit gemessen; dann ist dies auch mit ihren Wirkungen und mit ihrer Dauer der Fall. Dabei ist die Rede von den Geschöpfen, insoweit sie außerhalb des göttlichen Wesens ihr Sein haben, nämlich auf Grund ihres aus dem Nichts stammenden substantiellen Seinsvermögens. Man

möge nicht einwerfen, daß die Kreaturen in dieser Weise betrachtet den Übergang vom Nicht-Sein zum Sein voraussetzen, und somit nicht von der Ewigkeit gemessen werden können, die ja ein unveränderliches Maß ist; sondern nur vom eigenen Maße, welches für Veränderliches bestimmt wird.

Albertus Magnus widerlegt diesen Einwurf mit den Worten:[1]) „Die Dinge werden nicht aus der Ewigkeit heraus gemessen, als ob das ihr Ausgangspunkt wäre; vielmehr gehen sie immer vom Nichts aus sowohl im Verhältnisse zur Ewigkeit als in Beziehung auf die Zeit. Das Wirken Gottes sieht dieselben an wie etwas aus dem Nichts als aus dem Ausgangspunkte zu Rufendes. Und so werden die Dinge aus Nichts hervorgebracht und verhalten sich im Empfangen des Seins rein leidend."

Gottes Wirken also ist von der Ewigkeit gemessen und gerade deshalb ist es der Grund, daß die Dinge ein eigenes ihrem Ursprunge aus dem Nichts angemessenes Maß haben; nämlich die Zeit. Denn die Ewigkeit ist ihr eigenes in sich subsistierendes Maß, kann deshalb ein Maß, wie es den Dingen gebührt, zu eigen geben; bleibt aber trotzdem oder vielmehr eben deshalb das höchste, die Kraft aller anderen Maße wesentlich übersteigende, deshalb aber auch am tiefsten messende Maß. Geradeso ist ja auch das Einwirken der ersten Ursache tiefer, als das Einwirken aller anderen Ursachen, wenn auch die letzteren dem Nichts des Geschöpfes näher stehen.

---

[1]) L. c. Res non fit ex existentia in aeternitate tamquam a termino a quo; sed semper terminus a quo est nihil tam respectu aeternitatis tam respectu temporis; actio Dei respicit eam ut ex nihilo faciendam tanquam ex termino a quo. Sic in tempore res ex nihilo producuntur recipiendo in se passive tantum esse.

250. Einteilung.

Wir haben hiermit den Standpunkt gewonnen, von welchem Thomas in diesem Artikel ausgeht. Es ist nicht mehr das Selbstbewußtsein, das Wesen Gottes als solches. Vielmehr ist es dieses selbe Wesen, insofern es sich selber immer gleichbleibend seine eigene Dauer ist: Die Ewigkeit. Da aber gerade die Ewigkeit in ihrem Begriffe es besagt, daß Gott nur sein eigenes Maß ist, weil Er zugleich und ganz sein eigenes Sein ist; und da sie somit in den Bestimmungen, die von Ihm ausgehen, Ihn abschließt von allem Äußerlichen, denn außer Ihm ist einzig und allein und immer wieder nur das Nichts; so hebt die Ewigkeit es nur um so ausgeprägter hervor, daß das Wesen Gottes oder sein Selbstbewußtsein allein der bestimmende Grund für das göttliche Wissen rücksichtlich aller möglichen besonderen Seinskreise im Bereiche des Geschöpflichen sein kann. Thomas geht nun diese besonderen Seinskreise im einzelnen durch in den nächsten fünf Artikeln gemäß den oben bereits angegebenen allgemeinen Bedürfnissen der Kreatur.

1) Das Nichts erhält das allgemeine Seinsvermögen, im Stoffe **materia prima** genannt. Mit der Erkenntnis dieses allgemeinen Vermögens beschäftigt sich der gegenwärtige Artikel.

2) Das Seinsvermögen zusammen mit der substantiellen Form bildet die innere allgemeine Substanz des Dinges, die da an sich wieder indifferent ist gegenüber dem Einzelbestehen und die da gleichsam zum sichtbaren Ausdruck dieser Indifferenz auch thatsächlich manchmal in ihrer Thätigkeit abfällt von der eigenen Zweckrichtung; — das behandelt der X. Artikel.

3) Das **suppositum** als Princip des Einzelnseins im Dinge ist wieder nur Vermögen für das einzelne Wirken; — die Art und Weise der Erkenntnis dieses Vermögens bestimmt der XI. Artikel.

4) Selbst das einzelne Wirken aber ist, soweit es von der Substanz, dem **suppositum**, dem wirklichen Dasein der Kreatur abhängt, wieder an sich betrachtet **in potentia** für die einzelnen Umstände und Verhältnisse in Ort und Zeit; hierfür muß wieder die maßgebende Bestimmung und Richtschnur von außen kommen: — das ist der Gegenstand des Artikel XII.

5) Die Kreatur gehört, was sie an Sein in sich besitzt, ganz Gott. Alle Bestimmungen: für das Vermögen, für die Substanz, für das Einzelsein, für das Wirken, für die einzelnen Verhältnisse des Wirkens sind in der Gewalt der ersten Ursache. Alles außer ihr ist zufällig, kontingent; und es kann, was das Wirklichsein betrifft, fallen. Er allein, der herrliche Gott, besitzt souverän in sich, auch für das geringste Einzelne, die erst und endgültig bestimmende Gewalt und schaut alles nach dem Maße seiner Ewigkeit. Alles andere ist in sich Möglichkeit und Bestimmbarkeit. Er allein ist Notwendigkeit und Bestimmtheit. So faßt der Engel der Schule alles im Artikel XIII. zusammen.

Zergliedern wir zuvörderst den Artikel IX.

251. Gedankengang des Artikels IX.

Im ersten Teile bestimmt Thomas genau die Frage, um die es sich handelt und giebt den entsprechenden Beweis im allgemeinen. Wenn gefragt wird, ob Gott das Nichtsein kennt, so ist damit nicht gesagt; es sei zu erforschen, ob Gott zum Gegenstande seines Wissens das Nichts habe. Das ist von vornherein eine Unmöglichkeit. Die Frage bedeutet vielmehr: Kann Gott erkennen, was in seinem Vermögen vorhanden ist oder in dem der Kreatur; geradezu also: Erkennt Gott, was ihrem entsprechenden Vermögen nach die Kreatur thun würde oder thun könnte, aber thatsächlich nicht thut; oder was Er thun würde oder thun könnte, aber thatsächlich nicht thut. Thomas bejaht diese Frage und beweist seine Behauptung folgendermaßen:

Was auch immer irgendwie Sein hat, das weiß Gott.

Was aber in der Potenz Gottes ist oder im Vermögen der Kreatur, das hat ein Sein:

Also weiß Gott dies Alles.

Der Obersatz ist im Vorausgehenden hinreichend bewiesen. Der Untersatz kann nicht geleugnet werden, denn was von seiten Gottes oder der Kreatur gethan, was gedacht oder gesprochen oder gemeint werden kann, das ist von dem unterschieden, was dies nicht kann; ein Unterschied ist aber nur auf Grund eines Seins möglich.

Es ist immer unrecht zu sagen, Thomas sei auf die hier bewegte Frage nicht eingegangen oder sie sei ihm nicht gegenwärtig gewesen. Wir haben schon öfter Gelegenheit gehabt, uns zu überzeugen, daß der heilige Lehrer den Schwierigkeiten, welche die Molinisten heute noch machen, wohl ins Gesicht schaut; nicht aber sie auf dieselbe Weise löst, wie die Molinisten möchten. Er fügt öfter zu seinen Beweisen hinzu: Wie das aber zu verstehen sei, das müssen wir betrachten. Auch in diesem Artikel geht er nicht vor der entscheidenden Frage vorbei; sondern er erklärt, wie man von seiten des Wissens Gottes die Erkenntnis des Möglichen, also die Erforschung des geschöpflichen Vermögens sich zu denken hat.

Entweder wird das jetzt Mögliche einmal wirklich oder es bleibt immer im Zustande der Möglichkeit. In beiden Fällen erkennt Gott durch seine Ewigkeit, durch das immerwährende Maß seines Wissens nämlich, das da sein eigenes Sein ist (cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur).

Im ersten Falle erreicht die Ewigkeit immer, auch vor der zeitlichen Existenz, das wirkliche Sein des betreffenden Dinges, welches für die Zeit, daß es existiert, Gott von Ewigkeit stets gleicherweise gegenwärtig erscheint.

Im zweiten Falle bildet die Ewigkeit die Vermittlung dieses Wissens, weil sie das Maß Gottes ist, in dessen Wesen

allein diese Möglichkeiten, die niemals wirklich werden, ein thatsächliches Sein besitzen.

Jene Dinge, welche einmal Wirklichkeit besitzen, mißt die Ewigkeit als das Maß des göttlichen Wirkens und zwar als das höchste Maß, die **mensura excedens**, auf welches das eigene Maß der Dinge, die Zeit, sich zurückführen läßt. Was aber nie anders als möglich ist, das ist im Maße der Ewigkeit und somit auch in der Erkenntnis und im Willen Gottes nur insoweit, als diese das Sein Gottes mißt, nämlich Gottes stets gleichförmiges Sein dem Wesen nach ist.

Diesen Unterschied spricht Thomas aus in den Worten, mit denen er den Artikel schließt: „Es wird dies deshalb gesagt, weil die Dinge, welche geschaut werden, bei uns ein vom Schauenden verschiedenes Sein haben!"

Deshalb also nur wird ein Unterschied gemacht zwischen dem Wissen des Schauens und dem Wissen des einfachen Verständnisses; weil jene Dinge, die wirklich sind, auch ein eigenes Sein haben, was da, insoweit es eigen ist, d. h. das Nichts zum Ursprunge hat, für das göttliche Wissen außen steht und als solches noch ein eigenes untergeordnetes Maß für sich selber besitzt; nicht aber etwa, weil ein anderes Maß von seiten Gottes die Kenntnis des einmal Wirklichen vermittelte und ein anderes die des nur Möglichen.

Da wir uns dem Knotenpunkte der Kontroverse immer mehr nähern, so ist eine ausführliche Auseinandersetzung erforderlich. Vermag Gott nur in seiner Ewigkeit das zeitliche Vermögen und die darin enthaltenen Möglichkeiten zu schauen; und ist diese Ewigkeit das von allem Anderen dem Wesen und Sein nach abgeschlossene, stets sich gleichbleibende Sein Gottes, so ist klar, daß Er in solchen Vermögen nichts sehen kann, als was von Ihm selber als der wirkenden und messenden Ursache kommt, mag dies Möglichkeit — ein würde oder ein könnte — sein oder Wirklichkeit.

Deshalb haben die Molinisten die hier von Thomas

gegebene Grundlage für die Erkenntnis des Möglichen angegriffen. Wir würdigen zuerst die diesbezügliche Meinung des Vasquez und werden dann zur Ewigkeit zurückkehren, um den dritten der oben angegebenen Punkte, die praesentia physica rerum in aeternitate Dei, zu erörtern.

252. Die Meinung des Vasquez über das Mögliche.

Was ist zuvörderst von allen anerkannt?

1) Gott erkennt die möglichen Kreaturen in Sich selber als dem leitenden Hauptgegenstande seiner Kenntnis; wie ich z. B. alles Einzelne der Pflanze erkenne in der Substanz „Pflanze" und nicht als Einzelnes an sich; oder wie mein Auge zuvörderst die Farbe sieht, dann aber in und kraft der Farbe den Körper.

2) Das Wesen Gottes als Haupt- und leitender Gegenstand des göttlichen Erkennens ist immer der bewegende Ausgangspunkt und die Grenze des Erkennens auch rücksichtlich des Geschöpflichen; ebenso wie dies bei den angegebenen Beispielen bezüglich des Hauptgegenstandes der Erkenntnis der Fall ist. Die Farbe ist für die Augen der bewegende Grund für die Erkenntnis des Körpers und der Körper ist schließlich immer nur gesehen als farbiger.

3) Wäre ein anderes Sein als das Wesen Gottes Hauptgegenstand der göttlichen Kenntnis, so müßte die Idee desselben unmittelbar die göttliche Vernunft bestimmen und bethätigen.

Die Schwierigkeit ist diese: Erkennt Gott in Sich selber, als dem erkannten Gegenstande, die Möglichkeiten? Oder erkennt Er sie in Sich selber nur als in der bestimmenden Form; also wie ich z. B. den Menschen erkenne, nicht weil ich vorher die Idee Mensch erkannt habe, sondern weil diese mich zu dieser Kenntnis innerlich mir unbewußt bestimmt. Es giebt ein zweifaches Mittel für die Erkenntnis: Ein **medium quo**, welches nicht zuvor erkannt zu sein braucht, ehe der einzelne Gegenstand erkannt wird; wie dies

z. B. jede Idee oder species impressa ist, die da unbewußt die Vernunft formt und der einzelnen Erkenntnis ihr Siegel aufdrückt, selbst aber erst kraft der Kenntnis des Einzelnen durch Reflexion erkannt wird; wie ich die Idee „Mensch" kenne erst kraft oder wenigstens in der Kenntnis des einzelnen oder einzelner Menschen; — und dann giebt es ein medium quod, welches erst erkannt sein muß, ehe das zu erkennen ist, wofür es das Mittel der Erkenntnis bildet; wie z. B. ich zuerst den Spiegel sehen muß, ehe ich das darin Dargestellte sehe.

Vasquez ist der Ansicht, Gott erkenne das Mögliche vermittelst seines Wesens als des medium quo, des bestimmenden Grundes, wie dies bei der geschöpflichen Kenntnis der Fall ist. Da schließt die allgemeine Idee das Einzelne nicht ein und deshalb wird sie, da nur, was wirklich Einzelsein hat, unmittelbar erkannter Gegenstand sein kann, auch nur vermittelst eines einzelnen Seins und des entsprechenden Erkenntnisaktes an sich Gegenstand des Erkennens.

Die Thomisten jedoch meinen, Gott erkenne das Mögliche vermittelst seines Wesens als des medium quod, nämlich als des erkannten Gegenstandes; so zwar, daß das Mögliche zuerst in Gott thatsächlich voll erkannt ist, ehe es irgend welche Erkennbarkeit für sich beanspruchen kann.

Vasquez stützt seine Ansicht auf folgende Gründe (l. c. disp. 60. c. 2. et 3.):

1) Die geschöpflichen Möglichkeiten vermittelst des göttlichen Wesens als des medium quod erkennen heißt ebensoviel, als sie in diesem Wesen als deren Ursache erkennen. Denn sind sie bereits von vornherein im göttlichen Wesen vorhanden als thatsächlich erkannte, so ist damit alles verbunden, was zur Verursachung notwendig ist; sowie die Form des Hauses, insoweit sie der Architekt thatsächlich als einzelne erkennt, von sich aus alles hat, um das Haus zu verursachen; nicht aber insoweit sie im Künstler als unbewußte, erst anzuwendende Form vorhanden ist.

Das ist jedoch unmöglich; denn was die Kenntnis eines anderen Seins unfehlbar vermitteln soll, das muß eine innerlich notwendige Verbindung mit diesem haben. Das Wesen Gottes aber hat nicht die mindeste innerlich notwendige Verbindung mit den möglichen Kreaturen; es besteht, wenn auch kein Geschöpf möglich wäre.

2) Was in sich mehr notwendig ist, kann nicht zur unfehlbaren Kenntnis dessen führen, was weniger notwendig ist; wie die Substanz „Mensch" z. B. nicht aus sich heraus zur unfehlbaren Kenntnis des kleinen oder großen Menschen führt; denn die Notwendigkeit, welche der Substanz innewohnt, ist tiefer und innerlicher als jene, welche den Einzelheiten eigen ist, welche die Substanz trägt.

3) Was nicht voneinander abhängt, das kann auch nicht innerlich miteinander verbunden werden, so daß das eine zur Kenntnis des anderen führt; — die göttliche Wesenheit aber ist durchaus unabhängig von den rein möglichen Kreaturen.

Damit will Vasquez also beweisen, daß das Wesen Gottes wohl der bestimmende Grund für die Erkenntnis des Möglichen von seiten Gottes ist; jedoch nur wie die Substanz „Pflanze" den bestimmenden und begrenzenden Grund für die Kenntnis der einzelnen Pflanze bildet. Dieses Einzelne ist wohl mit der Substanz „Pflanze" verbunden und wird dadurch selber ein Pflanzensein; aber trotzdem kommt dieses Einzelne nicht aus dem Innern der Substanz „Pflanze", sondern ist an und für sich außerhalb derselben; die Pflanze kann auch ohne dieses oder jenes Einzelne wirklich Pflanze sein. So möchte Vasquez, daß die Erkennbarkeit und Erkenntnis des einzeln Möglichen nicht aus dem Wesen und der Substanz Gottes komme, wohl aber in der Substanz Gottes Begrenzung und Determination finde.

253. Beweis für die gegenteilige Ansicht.

Dagegen wird auf der anderen Seite behauptet; die göttliche Substanz sei in jeder Beziehung, auch nach der Erkenntniß des Möglichen hin, durchaus innerhalb ihrer selbst im einzelnen bestimmt und enthalte deshalb als voll gekannt in sich, ohne daß irgend etwas von außen hinzutrete, alles geschöpflich Mögliche, habe sonach in sich allein die Ursache für dessen Erkennbarkeit. Es ist dies, um auf das Beispiel Rücksicht zu nehmen, etwa so, wie wenn die Substanz der Pflanze an und für sich alle Einzelheiten des pflanzlichen Seins einschlösse, so zwar, daß die letzteren möglich und damit als mögliche in ihrer ganzen Ausdehnung nur deshalb erkennbar wären, weil sie in der Substanz Pflanze enthalten sind.

Dies ergiebt sich zuvörderst aus dem über die Ewigkeit Gesagten.

Thomas unterscheidet das, was in der Macht des Schöpfers ist, von dem, was im Vermögen der Kreatur sich vorfindet. Ist die Ewigkeit das Maß des göttlichen Seins? Das ist außer Zweifel. Ist sie in der Weise das Maß des göttlichen Seins, daß sie nach jeder Richtung hin die unaussprechliche Gleichförmigkeit und unerschöpfliche Einheit, also die unbegrenzteste innerliche Bestimmtheit des göttlichen Wesens besagt? Anders ist sie als eine Vollkommenheit Gottes gar nicht zu denken. Dann folgt mit eben solcher Bestimmtheit, daß das Vermögen oder die Macht Gottes das bestimmteste Sein ist, welches mit dem göttlichen Wesen als völlig gleichbedeutend betrachtet werden muß.

Gerade aus dem Maße Gottes, der Ewigkeit, geht hervor, daß, wie Gott will, seine Wesenheit nachahmbar ist, also eine beschränkte Ähnlichkeit von Ihm Existenz haben kann. Denn alles in Gott wird gemessen von der Ewigkeit; Ewigkeit heißt nichts anderes als Gleichförmigkeit; also alles, was in Gott ist, auch der Wille, muß gleichermaßen Sein sein.

Demnach ist eine Ähnlichkeit des Seins Gottes, wenn sie in beschränkter Weise bestehen soll, nur möglich, wie und in welchen Grenzen Gott sie will.

Das ist mit metaphysischer Notwendigkeit geschlossen. Es ist ganz dasselbe, was Thomas in ad II. sagt: [1]) „Da Gott das Sein selber ist, so hat etwas auch nur in demselben Maßstabe Sein, als es Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein besitzt; sowie etwas insoweit warm ist, als es an der Wärme Anteil hat. Und so wird auch das, was rein möglich und nicht thatsächlich ist, von Gott erkannt."

Das Sein Gottes aber ist ein einzelnes, ein innerlich bestimmtes; so besagt die Ewigkeit. Also kann auch nur in der Bestimmtheit und in der Einzelheit das Mögliche Ihm ähnlich und so im Wesen Gottes sein.

Die Annahme des Vasquez ist zudem ganz unmöglich.

Was allein kann denn gemessen werden? Was und inwieweit es bestimmt, nicht aber inwieweit es bestimmbar ist. Ist aber das Wesen Gottes nur im selben Maße der bestimmende Grund für die Erkennbarkeit des Möglichen, wie die species intelligibilis, die Idee, für das Geschöpfliche; wie die Substanz „Mensch" z. B. für den einzelnen Menschen, so ist dieses göttliche Wesen wohl die allgemeine Ursache davon, daß die betreffende Kenntnis des Möglichen eine göttliche ist und daß jenes, was da als möglich erkannt wird, von Gott kommt; aber für die einzelne Form des Möglichen als für eine einzelne, von allem anderen Möglichen geschiedene, ist es nicht der bestimmende Grund; das käme von außen. Wie soll aber dann die Ewigkeit mit dem göttlichen Wesen gleichförmig sein, wenn dieses Wesen

---

[1]) Ad 2. Cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de similitudine Dei; sicut in tantum est aliquid calidum, in quantum participat de calore. Et sic et ea, quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu cognoscuntur a Deo.

gar keine bestimmte Form in dieser Beziehung in sich enthält; wenn aller Einzelbestand für das Mögliche von außen kommt und nur im allgemeinen vom Wesen Gottes herrührt; wenn sich dann demgemäß die Kenntnis bildet?

Die Ewigkeit kann als das denkbar erschöpfendste Maß ein solches göttliches Wesen gar nicht messen oder mit ihm identisch sein; denn ein derartiges Wesen wäre nach der Seite des Einzelnen hin endlos, d. h. bestimmbar.

Noch mehr! Die Zeit würde im gesetzten Falle das Maß für die Ewigkeit werden. Denn daß das Mögliche etwas einzeln Bestimmtes ist, gerade dafür muß doch ein Maß bestehen. Die Ewigkeit aber kann keinesfalls ein solches Maß sein; denn sie mißt nur das göttliche Wesen, das ja bei Vasquez das Mögliche nicht als etwas Bestimmtes, also als ein bestimmt Erkanntes in sich enthalten soll. Somit kann dieses Maß für die Erkenntnis Gottes nur die Zeit sein, in der dieses „würde, könnte" sich in bestimmter Weise abspielt.

Natürlich ist es dann vollends unmöglich, daß die Ewigkeit irgendwie die mensura excessiva des Zeitlichen, nämlich das erste und höchste Maß der Zeit sei.

Gerade aber die Ewigkeit ist der Grund, daß alle Bestimmtheit im geschöpflich Möglichen, mag dieses in der Macht des Schöpfers liegen oder im Vermögen der Kreatur, immer vom Willen Gottes herkommen muß. Eine andere Bestimmtheit zu messen, als jene, welche vom Willen Gottes in den einzelnen Möglichkeiten herrührt, ist der Ewigkeit gar nicht möglich. Deshalb sagt Thomas ausdrücklich in ad III.:[1]) „Nicht alles, was Gott weiß, muß Dasein haben, sondern das nur, was Gott will oder erlaubt, daß es sei."

---

[1]) Non oportet ut quaecunque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quae vult esse vel quae permittit esse.

254. Zurückweisung der Gründe des Vasquez.

Die Einwürfe des Vasquez richten sich weit mehr wider ihn selbst als wider uns. Daß Gottes Wesen die alleinige Ursache für die Erkennbarkeit des Möglichen bildet und alle Zufälligkeiten nur gemäß dem Willen Gottes als erkannte im göttlichen Wesen bestehen; sonach gerade als so bestimmt und als so bestehend von der Ewigkeit als dem sichersten Maße bemessen sind; — diese Thatsache, wie sie die Thomisten annehmen, ist jedenfalls in Gott ein hinreichendes Mittel für die Kenntnis solches Möglichen. Denn Gottes Wille ist sein Sein und die Vollendung der Ewigkeit ist die Auffassung desselben.

Vasquez aber nimmt für das Wesen Gottes ganz und gar dieselbe Funktion in Anspruch, wie sie bei uns die **species intelligibilis**, die Idee, hat. Wie soll nun diese, die da indifferent ist für das Einzelne, zur Erkenntnis des einzeln Möglichen führen! Wie soll da eine innere notwendige Verbindung oder gegenseitige Abhängigkeit hergestellt werden, wo eben die allgemeine Idee diese innerlich notwendige Verbindung mit dem Einzelnen ihrem Wesen nach von sich abweist!

Die Ewigkeit als Maß des göttlichen Seins ist auch das Maß und damit das hinreichende Mittel der Erkenntnis für das rein Mögliche. Das geht aus dem Schlußworte hervor, wo es heißt: „Das wird deshalb gesagt, weil, was bei uns geschaut wird, außerhalb des Schauenden Sein hat."

Der Unterschied zwischen dem, was einmal Wirklichkeit hat und dem, was niemals wirklich ist, besteht also darin, daß das letztere sein thatsächliches und somit sein erkennbares Sein nur in Gott hat und demnach auch nur von Gott gesehen wird vermittelst seiner Ewigkeit, von den Geschöpfen dagegen erst kraft der Einwirkung der ersten Ursache. Das erstere aber wird zugleich auch von der Zeit gemessen und wird somit als außerhalb des göttlichen Seins, als in seinem

Nichts subsistierend, von Gott geschaut. Daraus folgt zudem die tiefere Begründung dafür, daß die geschöpflichen Substanzen als an sich reine Vermögen mit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht aus sich heraus und unmittelbar als solche für das Geschöpf erkennbar sind, sondern erst kraft des Einwirkens der „wirkenden Vernunft von außen her, welche nichts anderes ist als das Werkzeug der wesentlich wirksamen und rein thatsächlichen Vernunft;" welche die Substanzen loslöst vom Einzelnen und Beschränkten.

Das Einzelne ist an sich allein und aus sich heraus einzig und allein für die Sinne erkennbar; für die Vernunft ist es nur insoweit Erkenntnisgegenstand, als die Substanz in ihm geistig aufgefaßt wird.

Das Wirkliche aber wird gemessen von der Ewigkeit, weil diese, um mit Thomas zu sprechen, „sich den Gegenstand gegenwärtig macht" (**facit sibi praesentem**); also weil ihr gerade das Einzelne gegenwärtig ist.

255. Das Bild der Ewigkeit.

Keine Vollkommenheit Gottes ist für die Lösung der hier vorliegenden Frage so wichtig und auf keine muß so großes Gewicht gelegt werden, wie auf die Ewigkeit. Es darf dies aber nicht eine abstrakte Ewigkeit sein, die nur im Kopfe der Gelehrten existiert; sondern die wahre wirkliche Ewigkeit, wie sie Gott zuzuschreiben ist. Da ist die Ewigkeit als Ewigkeit ihrem Begriffe nach „Sein" und zwar eben ganz und gar einiges, durchaus gleichzeitiges Sein; sie ist ein durchaus unbeschränktes **tota simul**, alles Sein in sich zusammenfassend und mißt so die unbeschränkte Wesenheit. Sie ist wesentlich immer angewandt, denn das göttliche Sein ist immer thatsächlich; sie ist deshalb das Wissen, die Auffassung selber, die da in Gott Willen, Macht und Wissen immer in der Gleichförmigkeit und Einheit des göttlichen Seins mißt.

Eine solche Ewigkeit erscheint wie im Bilde auf Schritt

und Tritt in den Gebilden der Kunst. Das **totum simul** will in allen Zweigen der Kunst ausgedrückt sein. Mögen die Tonmassen noch so sehr anschwellen und in den wunderbarsten Zusammenstellungen sich ergehen, immer tönt das Hauptmotiv heraus. Und wenn es manchmal scheinen möchte, als ob Weg und Steg verloren wäre; siehe, da dominiert mitten in das wilde Durcheinander hinein ein schwaches Instrument leise, furchtsam zuerst. Doch es legen sich bereits die wilden Wogen, wie von magischem Zauber berührt bringen die paar Töne sie zur Besinnung. Es löst sich die große, schwere, unverständliche Harmonie nach und nach in prachtvollen Akkorden auf und breiter und breiter tönt das Motiv durch, bis endlich alle Instrumente sich in dessen Wiedergabe vollgewichtig vereinen. Schon im wildesten Durcheinander aber herrschte unbemerkt Alles immer zu sich selber leitend das Motiv: **tota simul.** Alles läuft da zusammen und findet sich wie in seinem Grunde, dem einheitlichen Sein gegenwärtig, wieder. Das Motiv besteht jedoch wieder aus mehreren Noten. Die einfache Kunstidee, welcher sie entspringt, steht der Einheit bedeutend näher; sie dominiert selbst im Motiv. Kunst ist gleichbedeutend mit dem **totum simul.** Sie weist allemal zur Ewigkeit und in demselben Grade ist sie Kunst, als sie der Einheit alles unterwirft und derselben überall die Thore öffnet.

In jeder Steinader des „Moses" erscheint die gewaltige Majestät wieder, welche auf seiner Stirne thront. Die prachtvolle gotische Kathedrale ist nichts wie ein ewiger, alles Material um sich sammelnder Spitzbogen. Unter ihm regelt sich der gewaltige Pfeiler und bringt ihn zum Ausdruck. Er pflanzt sich fort an den Bogen, welche die Pfeiler verbinden. Er steigt hinauf bis zur hochmächtigen Wölbung; bis er endlich alles in sich fassend und in riesenhafter Ausdehnung uns zuzurufen scheint: Brich durch mit dem Blick durch das wölbende Firmament; da, noch über dem Firmamente mit seinem geschlossenen Rundbogen, da sitzt der Vater, der

im Himmel ist. „Die Himmel sind des Ewigen Thron, dem alles gegenwärtig; die Abgründe umschließt Er mit seinem Blicke, der König der Könige; die Berge wägt Er und mit der Hand umschließt Er die Erde."

Wenn die Rede eine und dieselbe Idee immer wieder zum Ausdrucke bringt und von den verschiedensten Seiten immer wieder in die Hauptidee mündet, dann trägt sie den Charakter der Kunst. Das Gedicht erfreut und beruhigt des Menschen Herz, wenn in ihm klar wie der Spiegel des Meeres ein und dieselbe Idee auf den Worten thront. Die Wissenschaft will in allen ihren Denkarbeiten nichts anderes als das allgemeine Princip durchführen; und sowie dasselbe die Forschung eröffnet, so will es auch wieder als das nämliche am Schlusse erscheinen. Gegenwärtig ist der Einheit die Vielheit, sonst ist die letztere gar nicht. **Totum simul**, das ist der leitende Grundgedanke in der Kunst wie in der Schöpfung.

Der Blick ist trunken, wenn er das erste Mal unerwarteterweise das weite Meer sieht. Das Ewige steht im entsprechendsten Bilde vor ihm. Wasser ist nur da und nur Wasser, Tropfen und immer wieder Tropfen. Eine Welle jagt die andere in ruheloser Bewegung und doch kehrt jede Welle wieder zu sich selbst zurück. Beständiger Wechsel und doch dabei eine unsagbare Harmonie. Es ist das Eine und das immer sich wiederholende Eine, was den Blick trunken macht. Leben ist da vorhanden und man weiß nicht, wie es sich erklären. Es bestehen ja keine losen und zufällig aneinandergereihten Tropfen; nein, über dem Ganzen schwebt die Einheit, welche sich in ihrer unstörbaren Majestät der Seele einprägt.

Traue das Samenkorn der Erde an. Es strebt wieder nach sich selber. Den Stamm treibt es empor, zu weitem Geäst und Blätterschmuck erweitert es sich; in die Tiefe versenkt es die starke Wurzel. Aber unten und oben, rechts und links erscheint stets von neuem, wenn auch immer

wieder in verschiedener Weise die eine Kraft des Samenkornes, bis daß es in der Frucht wieder es selbst ist.

In rastlosem Laufe jagen die Sterne da oben hin. Wo ist größere Mannigfaltigkeit als in diesen Milliarden leuchtender Punkte, von denen ein jeder verschieden vom anderen ist, ein jeder sein eigenes Licht mit dessen eigenster Wirkung spendet, ein jeder seine Bahn verfolgt, keiner dieselbe Größe und denselben Stoff und dieselbe Schnelligkeit wie der andere hat; — und doch andererseits, wo leuchtet das totum simul mehr durch, wie in dieser Sphären-Harmonie, wo das einheitlich regelnde Gesetz jedem der Glieder ganz und ungeteilt gegenwärtig erscheint?

Die Sterne hoch oben am Firmamente, das Meer tief unten im Abgrunde, die Erde mit ihren mannigfachem Schmucke; — wie viele Grundgesetze regeln dies alles! Denn das alles wirkt zusammen, eines hilft dem anderen, eines stützt das andere, eines krönt das andere! Die größte Einfachheit steht an der Spitze; und je weiter der Geist forscht, desto umfassender und gewaltiger steht diese Einfachheit vor ihm da! Da muß ein Blick vorhanden sein, der dem Ganzen das harmonische Zusammenwirken verleiht; ein Blick, vor dem nichts vergeht und nichts entsteht; vor welchem, wo er hinstrahlt, Sein und Leben waltet. Was selber Teil des Ganzen ist, kann diese Einheit nicht für das Ganze verursachen. Ein Blick muß außerhalb bestehen, der im Ganzen jedes Einzelne umfaßt und der da allem ganz und zugleich gegenwärtig ist; folgt ja auch jeder Teil ganz und zugleich mit allen anderen Teilen dem Grundgesetze der Harmonie des Alls.

Das ist der König, dem es jubelnd entgegentönt: „Den König, dem da alles lebt, Ihn lasset uns anbeten" — **Regem cui omnia vivunt venite adoremus.**

Das ist der unsterbliche König, von dem der Erlöser sagt: „Gott ist nicht der Gott der Verstorbenen, sondern der Gott der Lebenden" — **Non est mortuorum Deus, sed inventium.** Er

ist jenes Auge, vor dem der Tod nicht herrscht, sondern alles lebendig erscheint. Er, der ewige Gott, ist gegenwärtig in seiner unzerstörbaren und unteilbaren Gleichförmigkeit, ohne daß in Ihm irgend eine Aufeinanderfolge bestände, ein Mehr oder Minder jemals anzutreffen wäre. — Er ist gegenwärtig ganz und zugleich aller Kreatur in ihrem physischen Bestande. Keine Vollkommenheit leuchtet so durch im Geschöpflichen, wie diese. Die Natur des Steines ist ganz und zugleich gegenwärtig in jedem Teilchen des Steines. Die Natur der Pflanze ist ganz und zugleich gegenwärtig in allen einzelnen Teilen. Es kann von keinem derselben ausgesagt werden, er sei weniger Pflanze, als der andere. Wird einer entfernt, so ist er nicht noch zum Teil Pflanze, sondern gar nicht mehr; das herabgefallene Blatt hat in nichts mehr die Natur des Baumes in sich. Überall und zugleich ist die Natur des Menschen und ist die substantiale Form desselben, die Seele, ganz gegenwärtig. Sie ist ganz im Fuße und ganz in der Hand und ganz im Gehirn, denn Fuß, Hand und Gehirn sind durchaus menschlich, ganz menschlich und nichts anderes als menschlich. Sind sie getrennt vom Einflusse der menschlichen Natur, so sind sie in gar nichts mehr menschlich.

Ganz und zugleich ist die allwirkende Ursache ihren einzelnen Geschöpfen gegenwärtig; nicht wie die Natur des Dinges den einzelnen Organen und Kräften, sondern wie es jener Ursache zukommt, welche niemals und in keiner Weise empfängt und leidet, die da nichts anderes als wesentlich Thatsächlichkeit ist. Sie ist gegenwärtig kraft ihrer Ewigkeit.

Wir stellen für jetzt nur den Sinn dieser Gegenwart der Dinge nach ihrem wirklichen Sein in der Ewigkeit fest. Im folgenden Paragraphe werden wir im Anschlusse an die Einwürfe, welche die Gegner machen, weitere Erklärungen geben.

256. Feststellung der Bedeutung der Frage nach der physischen Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit.

Es ist sonderbar, daß sich Theologen finden, welche den hier zu erörternden Punkt für gänzlich unbedeutend halten; ja vielmehr geneigt scheinen, nur in den Worten eine Differenz zu finden. Dies beweist klarer als alles andere, wie weit der verflachende Einfluß der scientia media sich erstreckt. Denn, wie schon angedeutet, hängt von diesem Punkte gerade die ganze Entscheidung in der Frage nach dem Vorherwissen Gottes ab. Gerade die Art und Weise der Existenz der Dinge in der Ewigkeit muß auf das eingehendste geprüft werden.

Die Molinisten gehen davon aus, daß die Dinge im Bereiche des Geschöpflichen aus sich selbst Erkennbarkeit haben, wenigstens zuvörderst die freien Akte; folgerichtig aber dann auf Grund derselben alles Übrige. Dies ist die Ursache, weshalb sie und allen voran mit ausdrücklichen Worten Vasquez nicht zugeben können, daß die Dinge in Gottes Wesen von vornherein als gekannte vorhanden sind, als objectum quod, sondern daß höchstens das göttliche Wesen den bestimmenden Grund zum Erkennen des aus sich heraus Erkennbaren abgiebt und daß nur demgemäß die Kenntnis eine göttliche werde.

Was aber aus sich heraus erkennbar ist, das muß auch aus sich heraus in irgend einer Weise Sein haben. Denn was nimmer ist, das trägt nicht den Charakter des Erkennbaren in sich: das Nichts ist nicht erkennbar. Dann ist es aber in diesem seinem eigenen Sein auch nicht von außen her in der wirklichen Dauer gemessen, sondern es wird als unter einem Maße befindlich nur erkannt; seine Dauer ist nur das Objekt der Kenntnis. Dem entsprechend ist dann die Ewigkeit nicht das wirkliche, wenn auch höchste Maß der Dinge, wie die Zeit es unmittelbar ist; sondern kraft der Ewigkeit erkennt Gott nur die Dinge während ihrer (physischen) wirk-

lichen Existenz als unter dem Maße der Zeit befindliche. Und insoweit Gott kraft der Ewigkeit erkennt, kennt er dieselben als in gewisser Weise auch von der Ewigkeit gemessene; wie ja die Idee, welche ich von einem Dinge habe, auch gewissermaßen ein Maß für dasselbe ist, denn nur gemäß einem solchen Maße unterliegt es meinem Einwirken, resp. meiner Leitung.

So ist es zu verstehen, wenn oben die Molinisten der Ewigkeit die Eigenschaft eines wirklichen Maßes für die zeitlichen Dinge, soweit diese thatsächlichen Bestand haben, beilegten. Dieselben sind in der Ewigkeit nur da als *gekannte Gegenstände* und zwar werden sie kraft *ihrer eigenen* Erkennbarkeit erkannt. Dies ist die **praesentia objectiva.**

Dagegen ist es eine bloße Folgerung aus ihren bisher auseinandergesetzten Grundsätzen, wenn die Thomisten der Ansicht sind, die Dinge seien so unteilbar gegenwärtig der Ewigkeit, daß sie mit der *ganzen* Ewigkeit miteristiren; und, obgleich sie untereinander, insoweit sie dem Maße der Zeit unterworfen sind, keineswegs zugleich bestehen, daß sie trotzdem, wenn sie auf das höhere Maß der Ewigkeit bezogen werden, in ihr alle zugleich sich vorfinden. Demnach, da zum Miteristieren ohne Zweifel die Existenz beider Teile gehört, wird behauptet, daß die Zeit mit der ganzen Ewigkeit miteristirt; zwar nicht in sich selber, d. h. gemessen vom *Nun* des Vermögens, wohl aber in der Ewigkeit; — und zudem nicht nur als Gegenstand der Kenntnis, sondern vielmehr allein deshalb als Gegenstand der Kenntnis, weil die zeitlichen Dinge in ihrer Quantität und in ihrer physischen Dauer von der Ewigkeit als höchstem einheitlichem Maße in erschöpfendster Weise gemessen werden.

Die erst erwähnte Meinung ist die des Scotus (I. dist. 39.), Durandus (38. qu. 3.), Aureolus (I. dist. 39., art. I.) und später der Molinisten, von denen *Alarcon* (tract. II. de scientia Dei, disp. II., cap. 8., num. I.) sagt, daß sie alle die zweite Ansicht zurückweisen.

Wenn übrigens Alarcon behauptet, Cajetan hätte zuerst die Meinung der Thomisten aufgestellt, so weist ihn Molina damit zurück, der u. a. den Capreolus und Richardus als Anhänger der physischen Gegenwart anführt, die ohne Zweifel vor Cajetan geschrieben haben. Die Worte Cajetans, daß er selber diese Art Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas erfunden habe, gehen nicht auf den vorliegenden Punkt, sondern auf seine Auffassung der Ewigkeit als einer reinen, vom Erkennen unabhängigen Dauer (cf. oben).

Molina selbst behauptet vom heiligen Thomas gleichfalls (I. p. qu. 14. art. 13. disp. 13.): Rejiciendi sunt Silvester in confato, Hervaeus in I. dist. 38. et Hispalensis eadem distinctione q. 1., qui contendunt D. Thomam non esse intelligendum de esse existentiae, quod res, quae in tempore fiunt successive, ex aeternitate habeant esse praesentes in aeternitate, sed de esse objectivo et cognito, quae cognoscuntur quoad illud idem esse existentiae, quod decursu temporis habebant.

Die Meinung des Molina ist in dieser Frage bei weitem nicht so entschieden, wie die seiner Anhänger.

Drei Punkte sind noch zu besserer Klarstellung ausdrücklich hervorzuheben, obwohl sie eben schon angedeutet worden.

1) Die wirkliche Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit ist nicht dahin zu verstehen, daß sie gleichsam antizipierend in der Ewigkeit hervorgebracht seien in einer von ihrer Hervorbringung in der Zeit verschiedenen Weise; daß z. B. der Antichrist bereits jetzt in der Ewigkeit für sich existiere, d. h. ein Sein außerhalb seiner Ursache habe.

2) Die wirkliche Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit darf auch nicht dahin erklärt werden, als ob die zeitlichen Dinge mit ausgedehnt würden bis auf die Ewigkeit; wie etwa die einzelnen Teile eines Dinges koexistiern der inneren allgemeinen Substanz, die in endlos vielen anderen Zeiten sein kann und wie etwa das zeitliche einer endlosen Zeit koexistiert.

3) Diese wirkliche Gegenwart besteht vielmehr nur in dem Sinne, daß die Ewigkeit von sich aus in ihrer einigen über alles erhabenen Einfachheit stets und ohne Änderung als erstes Maß zwar, aber als am tiefsten eingreifendes jene Zeitdifferenz mißt, in welcher das einzelne Ding wirklich besteht.

Hören wir zuvörderst nun die Einwürfe der Gegner gegen unsere Ansicht; begründen wir die unsrige und lösen wir dann die gegnerischen Schwierigkeiten. Das wollen wir im nächsten Paragraphe thun.

§. 3.

Die Ansichten der Gegner und deren Widerlegung.

257. Die vermeintlichen Absurditäten in der Meinung der Thomisten.

Die Gegner wollen zuvörderst in der physica praesentia rerum in aeternitate mehrere offenbare Absurditäten entdeckt haben. Wir zählen dieselben der Reihe nach auf.

a) Wenn zwei Größen gleich sind einer dritten, so sind sie auch gleich unter sich.

Das Entstehen und Vergehen eines Dinges existiert und zwar gemäß der zeitlichen Dauer beides zugleich mit der Ewigkeit.

Also ist Entstehen und Vergehen dieses selben Dinges auch unter sich gleichzeitig.

Das Argument wird noch schneidender, wenn erwogen wird, daß gerade in der Aufeinanderfolge das Wesen der Zeit besteht. Sind nun der Ewigkeit gegenüber die aufeinanderfolgenden Zeiten gleichzeitig; oder mit anderen Worten: ist ihre Dauer von jeher in dem einfachen instans der Ewigkeit thatsächlich gemessen, was natürlich nur für alle zugleich geschehen kann, so sind die Dinge gegenüber der Ewigkeit ohne Aufeinanderfolge; sie sind also zugleich successiv, was die

Zeit betrifft, und nicht successiv, was die Ewigkeit anbelangt. Adam und der Antichrist sind dann einander koexistierend und zugleich nicht-koexistierend. Eines von beiden: entweder wird in die Ewigkeit die Succession getragen oder in die Zeit die Gleichzeitigkeit. In dem einen Falle besteht das Wesen der Ewigkeit nicht mehr; im anderen giebt es keine wirkliche Zeit.

b) Zudem ist etwas und ist zugleich nicht, auch abgesehen von aller Aufeinanderfolge; wenn die gleichzeitige Gegenwart der Dinge nach ihrem wirklichen Sein rücksichtlich der Ewigkeit festgehalten wird. „Ich existiere heute;" das ist nach meinem wirklichen Sein mit der ganzen Ewigkeit gleichzeitig, mit anderen Worten: die Ewigkeit hat mich von jeher gegenwärtig für die heutige Zeitdifferenz. „Vor hundert Jahren habe ich nicht existiert," das hat die Ewigkeit ebenso gegenwärtig für jene Zeitdifferenz. Da nun beides gleichzeitig vor der Ewigkeit steht, so bin ich zugleich vor ihr und bin nicht.

c) Die freien Akte schließen in sich es wesentlich ein, daß sie sein können und auch nicht sein können.

Wenn sie aber bereits von jeher in der Ewigkeit ihrem wirklichen Sein gemäß existieren und zwar unter dem Maße der Ewigkeit, so können sie nicht anders als einmal in der Zeit sein. Also sind dieselben, wenn sie auf das zeitliche Maß bezogen werden, in sich frei; werden sie aber auf die Ewigkeit als ihr Maß bezogen, so sind sie in sich, auch als zeitliche, nicht frei; denn sie können nicht anders sein.

Im allgemeinen folgt noch aus der genannten physica praesentia der Dinge, daß sie einerseits das Nichts als subjektiven Ursprung haben und andererseits nicht. Denn was von jeher in der Ewigkeit besteht, das stammt nicht mehr aus dem Nichts. Soweit aber die Dinge unter dem Maße der Zeit stehen, sind sie aus dem Nichts.

d) Die Ewigkeit geht offenbar der Dauer aller zeitlichen Dinge voraus. Das sagt in ausdrücklichen Worten die

Schrift: „Ehe die Berge wurden oder die Erde geformt ward und der Erdkreis, bist Du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit" (ps. 89). Sollte dagegen erwidert werden, daß die Ewigkeit wohl den zeitlichen Dingen vorausgeht mit Rücksicht auf deren Zeitmaß, aber nicht insofern sie von der Ewigkeit gemessen werden, so antwortet Augustin:[1]) „Wenn Gott den Dingen seine schöpferisch bildende Macht entzieht, so werden sie nicht sein; gerade so, wie sie, bevor sie wurden, nicht gewesen sind; ich sage „bevor" der Ewigkeit nach, nicht der Zeit nach." Es ist doch klar, daß, wenn Gott seinen Einfluß den Dingen entzieht, dieselben ganz und gar zu nichts werden. Wenn sie dann also gerade so werden, wie sie vorher in der Ewigkeit gewesen sind, so waren sie eben in der Ewigkeit nichts.

Dazu treten Argumente aus den Vätern und aus Thomas gegen die praesentia physica.

258. Stellen aus Thomas und den Vätern gegen die Ansicht der Thomisten.

Thomas zuvörderst lehrt in I. qu. 16., art. 7., daß irgend welche Wahrheit nur deshalb ewig genannt werden kann, weil sie im göttlichen Wissen ist. Quia solus intellectus divinus est aeternus in ipso solo veritas habet aeternitatem.

Deshalb aber ewig sein, weil das göttliche Wissen ewig ist, bedeutet nichts anderes, als daß die Dinge, welche Wahrheit haben, nur objektiv als Gegenstände des Wissens Gottes gegenwärtig sind. Ebenso:[2])

„Obgleich die Kreaturen nicht von Ewigkeit sind außer

---

[1]) XII. de Trin. cap. 25. in fine: Quod si potentiam suam fabricatioriam rebus Deus subtrahat, ita non erunt sicut ante non fuerunt, sed ante dico aeternitate, non tempore.

[2]) I. qu. 20. art. 2. ad II. Licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerint, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis.

in Gott; dadurch jedoch, daß sie von Ewigkeit her in Gott gewesen sind, hat sie Gott von Ewigkeit in ihren eigenen Naturen gekannt." Also wiederum nur als Gegenstand der Kenntnis Gottes waren die Kreaturen von Ewigkeit in Gott. Noch deutlicher:[1])

„Jene Dinge, die nicht in sich selbst sind, existieren bei Gott, insoweit sie Gott kennt und leitet." Ebenso:[2])

„Bevor das zukünftig Zufällige wirkliches Dasein hat, existiert es in zweifacher Weise: in dem Vorherwissen nämlich und in den geschöpflichen Ursachen."

Die Stellen des heiligen Thomas aus I. qu. 14. art. 13. et II. de verit. art. 12. werden ausführlich später gewürdigt werden.

Auch die Väter scheinen nur so die Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit zu verstehen, daß die Dinge von der ewigen Kenntnis Gottes erreicht werden, in welcher keine Aufeinanderfolge besteht; oder daß das thatsächliche Sein der Dinge wohl in der Zeit anfängt, aber dem erkennenden Blicke Gottes von Ewigkeit her unterworfen ist. So Hilarius:[3])

„Nichts ist, was nicht immer mit Gott gewesen wäre. Die Dinge haben wohl, um eigenes Sein zu haben, begonnen; nicht aber haben sie einen Anfang gehabt für das göttliche Wissen oder die göttliche Macht... Der Verlauf der Zeit brachte es mit sich, daß sie geschaffen wurden und in

---

[1]) I. 2. qu. 96. art. I. ad I. Ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt in quantum sunt ab ipso cognita et praeordinata.

[2]) XII. de verit. art. 3. Futura contingentia antequam sint, praeexistere in duobus, nempe in praescientia divina et causis creatis.

[3]) Trin. XII. nr. 39. Nihil non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est, quae etsi ad creationem sui coeptae sunt, non sunt tamen ad Dei scientiam vel potestatem inchoatae . . . . Et temporum dispensatio est ut creentur et jam in virtute divina praesciente efficientia sunt creata.

der vorherwissenden Kraft Gottes waren sie bereits geschaffen."

Augustin: [1]) „Gott kennt nicht in anderer Weise das zu Schaffende wie das Geschaffene."

Anselmus: [2]) „Alles, was vergangen ist und noch sein wird, betrachtet Gott in seinem einfachen Wissen, als ob es gegenwärtig sei."

Nochmals Augustin: [3]) „Gott hat die Auserwählten bei Sich, nicht in seiner Natur, sondern in seinem Vorherwissen."

Isidor: [4]) „Wenn die Zeiten Gott immer gegenwärtig wären, so würden es keine Zeiten mehr sein, sondern Ewigkeit; denn sie würden nicht vorübergehen, sondern stehen."

259. Die Vernunftschlüsse gegen die praesentia physica.

Endlich verteidigen die Gegner ihre Meinung mit folgenden Vernunftschlüssen:

a) Das Fundament für die Erkennbarkeit in der Ewigkeit und für die Beziehung zum göttlichen Schauen ist die thatsächliche Existenz in der Zeit.

Eine solche thatsächliche Existenz besitzt jedoch das einzelne Sein nur für eine gewisse Zeitdifferenz.

Also kann das zeitliche Sein in seiner wirklichen Dauer nicht der ganzen Ewigkeit immer gegenwärtig bleiben, sondern nur der Kenntnis Gottes.

Der Obersatz ist scheinbar zweifellos. Denn nur so

---

[1]) Civ. Dei X. 12. Nec aliter novit facienda quam facta.

[2]) De casu diaboli c. 21. Scientia ejus infinita praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi jam gerantur in simplici cognitione considerat.

[3]) De verb. apost. serm. 11. Deus habet electos suos apud semetipsum, non in sua natura, sed in sua praescientia.

[4]) De summo bono cap. 8. Si tempora semper essent Deo praesentia, non essent tempora, sed aeternitas: quia non mutarentur, starent.

kann etwas gesehen werden, wie es ist. Jedes zeitliche Sein ist aber nur gemäß einer gewissen zeitlichen Dauer. Also kann es auch nicht anders gesehen werden.

Dazu erfordert die Koexistenz jedenfalls, daß das, was mit einem Sein gleichzeitig sein soll, zuerst in sich besteht. Soll der Antichrist z. B. heute zusammen mit der Ewigkeit bestehen, so muß er zuvörderst sein; denn eine Koexistenz ist korrelativ. Der Antichrist aber hat für heute kein Sein. Also kann er auch nicht mit der Ewigkeit gleichzeitig sein.

Man mag nicht erwidern, daß der Antichrist in der Ewigkeit existiert, wenn auch nicht im nunc der Zeit. Denn Existieren in der Ewigkeit heißt ebensoviel, als ewig sein. Der Antichrist aber ist nicht ewig. Oder soll er zweimal hervorgebracht sein? Einmal in der Ewigkeit und ein zweites Mal in der Zeit? Eine Existenz in der Ewigkeit ist doch nicht denkbar ohne ein Hervorbringen!

b) Es wird gefragt: Durch welche Wirkung Gottes oder auf Grund welchen Eingreifens treten die Dinge als wirkliche in die Ewigkeit ein? Denn es ist doch klar, daß die Ewigkeit die Dinge nicht mißt, als ob dieselben mit innerer Notwendigkeit von sich aus existierten; sondern deshalb, weil sie dem Zufalle unterliegen und von sich aus sowohl sein, als auch nicht sein können. Wird gesagt, das eben hänge vom freien Willensbeschlusse Gottes ab, der da bestimme, welche Dinge Wirklichkeit haben sollen und welche nicht; so entsteht die weitere Frage: Ein solches freies Dekret geht jedenfalls der Ausführung voraus, wonach die Dinge für eine gewisse Zeitdauer außerhalb des göttlichen Seins gesetzt werden; es wird durch einen solchen freien Willensbeschluß Gottes also nichts Physisches oder Wirkliches in das betreffende zeitliche Ding selber hineingebracht, sondern höchstens enthält er mit Bezug auf letzteres eine diesem äußerliche Benennung, wonach das Ding eben „von Gott gewollt ist"; — bildet nun ein derartiges Dekret die erforderte Bedingung, daß, nachdem diese letztere erfüllt,

die Ewigkeit dann ganz von selbst, insoweit sie nämlich ein unendlich vollkommenes und einfaches Maß ist, das zeitliche Sein sich unterwirft und so ohne weitere Einwirkung von anderer Seite her die gewollten Dinge in sich enthält?

Das kann nicht gesagt werden. Es müßte in diesem Falle, damit dies einträfe, das Willensdekret entweder die geschöpflichen Dinge zur Ewigkeit hinwenden, oder es müßte in denselben etwas zurücklassen, auf Grund dessen die Dinge von seiten der Ewigkeit meßbar sind. Beides ist unzulässig; und zwar aus dem Grunde, weil das Willensdekret eine immanente Thätigkeit ist, die da an und für sich nur die Benennung des Gewollten ergiebt, keinerlei Anwendung auf etwas in sich schließt und noch weniger etwas Physisches im Dinge verursacht. Zudem wären, wenn auch nur das geringste wirkliche Sein in den Dingen vorausgesetzt würde, diese selben Dinge in der Ewigkeit geschaffen und die Ewigkeit würde dann eben messen, was als vorher gemacht vorausgesetzt wird. Die Dinge sind aber entstanden in der Zeit und haben kein ewiges Sein in der Ewigkeit.

c) Die Gegner argumentieren dann noch durch den Vergleich der Zeit mit dem Orte. Der Ort ist weniger äußerlich für den in ihm enthaltenen Körper, wie die Ewigkeit es ist für das in ihr thatsächlich Existierende. Es ist aber ein Widerspruch, daß etwas von einem höheren und umfassenderen Orte umschlossen wird, ehe es nicht an seinem eigenen sich vorfindet, daß etwas z. B. unter dem Himmel sei, ehe es nicht im Zimmer als seinem eigenen Orte ist. Also gilt dies um so mehr von der Zeit. Es ist auch noch niemand eingefallen, zu sagen, daß ein Körper mit der göttlichen Unermeßlichkeit zusammen ist, ehe er selber seinen besonderen Ort hat.

d) Nichts kann den zeitlichen Dingen zukommen kraft eines höheren und einfacheren Maßes, was denselben widerspricht in ihrem eigenen; es würde sonst das eine Maß vom anderen illusorisch gemacht werden.

Existieren aber von Ewigkeit und somit Koexistieren dem ewigen Gotte, widerspricht den zeitlichen Dingen, soweit sie unter der Zeit stehen; denn da haben sie einen Anfang. Also sind sie nicht in ihrer Zeitdauer physisch, d. h. nach ihrem wirklichen Sein gegenwärtig der Ewigkeit.

Gegen alle diese Einwürfe beweisen wir mit unwiderleglichen Argumenten die thomistische Ansicht.

260. Beweis für die praesentia physica.

Was seinem Wesen nach eine Vollkommenheit in sich enthält, das enthält auch alle Abstufungen dieser selben Vollkommenheit in sich, welche sich zufällig in anderen Dingen finden; wie z. B. das Feuer, welches dem Wesen nach und notwendig die Wärme in sich enthält, auch jene Abstufungen der Wärme in sich schließt, welche im warmen Eisen, im warmen Zimmer, in warmen Kleidern sich vorfinden.

Die Ewigkeit aber ist in Gott als Dauer dem Wesen nach. Also enthält sie alle begrenzten Abstufungen der Dauer, welche die anderen Seinsarten haben.

Der Obersatz ist ein Princip, welches allgemeine Geltung besitzt. Es ist darin begründet, daß da, wo eine Vollkommenheit ihrem ganzen Wesen nach ist und nicht bloß als zufällige Teilnahme an etwas, daß in einem solchen Sein diese selbe Vollkommenheit ohne Grenzen und ohne Ende vorhanden sein muß. Es kann nichts Menschlicheres geben, als den Menschen; denn er ist Mensch seiner Natur und seinem Wesen nach. Was auch immer von anderen Dingen das Prädikat „menschlich" trägt, wie die Speise, das Kleid, das trägt es in beschränktem Maße und nur mit Beziehung auf den Menschen; und soweit dieses Prädikat reicht, ist die entsprechende Vollkommenheit im Wesen „Mensch" von vornherein mit eingeschlossen. Alle Wärme, die ein Zimmer, ein Kleid haben kann, ist von vornherein im einfachen Wesen des Feuers ganz und zugleich thatsächlich mitenthalten. Wäre die weiße Farbe ein für sich bestehendes Wesen, so

würde alles, was weiß ist und was weiß werden kann, insoweit in ihr enthalten sein und von ihr sich herleiten.

Der Untersatz ist nicht minder evident. Die Ewigkeit ist nichts anderes als die Vollkommenheit der Dauer dem Wesen nach; mit anderen Worten, sie ist eine Dauer, die nie aufhören kann, Dauer zu sein, die da nicht mitgeteilt, sondern rein von sich selbst Dauer ist und deshalb auch jeden Anfang von sich ausschließt. Sie war und ist notwendig von innen heraus immer Dauer, sowie das Feuer notwendig immer warm ist.

Folglich enthält sie von vornherein und notwendig alle Abstufungen der Dauer in sich; wohin nämlich die Dauer reichen, was sie durchdringen und umfassen kann.

Und in welcher Weise enthält sie alle unvollkommene und beschränkte Dauer in sich? Die Ewigkeit kann andere Arten von Dauer nicht anders in sich enthalten als gemäß dem Sein, welches sie selber hat. Kann denn im Tiere etwas anders sein als tierisch und in der Pflanze etwas anders als pflanzlich? Ebenso kann in der Ewigkeit nichts in anderer Weise enthalten sein, als wie es dem Sein der Ewigkeit zukömmt.

Dieses Sein ist aber das einfachste und unteilbarste; es ist das in sich vollkommenste und rein unendliche.

Also müssen auch alle anderen Arten von Dauer in der Ewigkeit in thatsächlicher Einfachheit und ohne Aufeinanderfolge, in höchster Vollkommenheit; es müssen nämlich alle zugleich und von jeher enthalten sein.

An dieser Schlußfolge läßt sich in keiner Weise vorbeikommen.

Das göttliche Sein ist einfach und unendlich, durchaus unteilbar und vollkommen; also muß auch als dessen genau entsprechendes Maß die Ewigkeit dies sein. Vielmehr ist es eben die Ewigkeit, die da kraft ihres Wesens das göttliche Sein als ein in sich durchaus ungeteiltes und sich selber unstörbar gleichförmiges zeigt. Das göttliche Sein ist gerade

aus dem Grunde ein nach jeder Seite hin sich selbst immer gleiches, weil es die Vollkommenheit der Ewigkeit besitzt. Die Zeit ist eine Dauer, die Ewigkeit ist eine Dauer; nur ist die erstere unvollkommen und abgeleitet, die zweite dagegen vollkommen und ganz aus ihrem Wesen heraus Dauer. Also muß die Zeit in der Ewigkeit wie die Stunde in der Minute und die Minute in der Sekunde, wie das Unvollkommene im Vollkommenen, das Teilbare im Unteilbaren enthalten sein. Sie kann es nicht anders sein, als wie das Wesen der Ewigkeit es verlangt; sonst wäre sie nicht in der Ewigkeit, sondern die Ewigkeit in ihr. Also muß sie in der Ewigkeit enthalten sein ohne wirkliche subjektive Aufeinanderfolge, ohne Anfang und Ende, in allen ihren Teilen thatsächlich zugleich. Nun läßt sich die Zeit jedenfalls nicht trennen vom Zeitlichen, ebensowenig, wie die Ewigkeit vom ewigen Sein; also ist das Zeitliche in der Ewigkeit in der angegebenen Weise von vornherein und ohne weiteres gegenwärtig.

Gegen diese Schlußfolge machen die Gegner geltend, daß aus der Unteilbarkeit und wesentlichen Gleichförmigkeit der Ewigkeit nur für diese selber die absolute Gleichzeitigkeit folge, nicht für die ihr äußerliche Zeit. Vielmehr sei die Ewigkeit im Verhältnisse zum Zeitlichen wie eine Brücke, welche in sich feststehend die Wasser mißt, die unter ihr vorüberfließen; wie ein Baum am Ufer des Stromes, der da nicht zugleich und auf einmal dem ganzen vorüberziehenden Wasser gegenwärtig ist, sondern vielmehr der allmählichen Aufeinanderfolge der Wellen.

Damit erschweren jedoch die Gegner ihre eigene Stellung. Was ist denn die Ewigkeit ihrem ganzen Wesen nach? Maß, Dauer. Das ist ihr innerstes Sein. Und weil in Gott alles durchaus einfach ist, ist sie eben als Maß und Dauer durchaus einfach. Dem Maße nun muß die Art und Weise des Messens entsprechen. Also gerade im Messen ist sie durchaus einfach, d. h. ganz und zugleich.

Die Gegner übertragen das Charakteristische der ge-

schöpflichen Maße und der geschöpflichen Dauer auf die Ewigkeit. Im Bereiche des Geschöpflichen wächst mit der Einfachheit die Ohnmacht und das Bedürfnis. Der Centimeter ist, weil er einfacher ist, mehr Maß als der Meter; und wiederum ist der Millimeter es mehr wie der Centimeter. Ebenso ist die Stunde mehr zum Messen geeignet wie der Tag; und die Minute ist in ratione mensurae vollkommener, wie die Stunde; denn sie läßt weniger noch Meßbares zurück. Aber mit dem Grade der Einfachheit und somit der Vollkommenheit als Maß steigt hier die Ohnmacht. Der Punkt ist ein noch weit vollkommeneres Maß, wie der Millimeter; und das einfache Nun ist wieder vollkommener, wie die Sekunde. Dies beruht darauf, daß die subjektive Grundlage des Kreatürlichen das reine Vermögen ist; daß also, je mehr im Bereiche des Geschöpflichen vorangeschritten wird, desto mehr auch das reine Vermögen, d. h. die Ohnmacht, erscheint: der Punkt ist eben im thatsächlichen Sein nichts; ebensowenig wie die Gegenwart, das Nun.

Das gerade Gegenteil aber hat in der Ewigkeit statt. Hier ist die Fülle alles Seins. Je mehr man sich ihr nähert, desto mehr nähert man sich dem in seiner Einfachheit allumfassenden Sein. Da ist dies nicht mehr wahrzunehmen, was bei den geschaffenen Maßen sich zeigt, die da je geringer desto vollkommener wohl im Messen sind, aber auch desto unvollkommener im Sein und deshalb oft und zu wiederholten Malen dem zu Messenden appliziert werden. So wird z. B. das Centimeter mehr wie das Meter auf ein und dasselbe zu messende Stück angewendet; und die Minute öfter wie die Stunde als Maß für ein und dieselbe zu messende Zeit gebraucht.

Das geschieht in der Ewigkeit nicht. Sie ist nicht das vollkommenste Maß, weil sie das unvollkommenste Sein ist; sie hat deshalb nicht notwendig, daß ein Stückchen Zeit nach dem anderen an ihr vorbeilaufe, um gemessen zu

werden, wie etwa am Millimeter ein Stückchen Tuch nach dem anderen vorbeigeht, um mit Genauigkeit gemessen zu sein, oder wie tropfenweise das Wasser an der Stelle vorbeigeht, welche den Wasserstand anzeigt. Nein; sie versöhnt diese beiden Gegensätze. Sie ist das absolut vollkommenste Maß, weil sie die absolute Fülle des Seins ist. Deshalb bleibt für sie kein Stückchen Sein als noch meßbar zurück, sondern in einem Male und ganz und gar in ihrer ganzen Vollendung bleibend erschöpft sie, weil sie durchaus unveränderlich und von allem Vermögen fern ist, thatsächlich alles Sein der Zeit und unterwirft es ihrem Maße.

Das Beispiel der Unermeßlichkeit ist hier nicht am Platze. Denn die Unermeßlichkeit Gottes koexistiert den Dingen nicht insoweit, als sie dieselben zu sich zieht, sondern insoweit sie im Gegenteile dieselben, was den Ort betrifft, durch ihre Berührung nach außen hin verändert. Die Ewigkeit aber zieht die zeitlichen Dinge zu sich; und diese werden gerade deshalb als wirklich dauernde im einheitlichen Vollmaße der Ewigkeit alle zugleich gemessen.

261. Veranschaulichung des Beweises.

Es kommt für die vorliegende Frage alles darauf an, daß das Verhältnis der Ewigkeit einerseits zu Gott und andererseits zur Zeit recht klargelegt wird. Es ist dies nicht ohne Mühe. Denn der Mensch ist so sehr gewöhnt, die Art und Weise des Vorgehens der Sinne überall hineinzutragen und der sinnlichen Anschauungsweise zu folgen, daß es ihm schwer erscheint, rein Gründen Gehör zu schenken und die Verbindung der Gründe durch die bloße Vernunft als maßgebend zu betrachten. Das aber muß hier geschehen. Der Sinn kann bei der Forschung, die uns jetzt beschäftigt, höchstens Fußschemmel für die Vernunft sein; das Auge der Vernunft darf allein und muß ganz rein hineinleuchten in das endlose Getümmel der zeitlichen Verhältnisse, um da den leitenden Faden zu finden.

Wir geben die Begründung der thomistischen Ansicht in einigen kurzen Sätzen wieder.

I. Das **Vermögen** des Zeitlichen ist **nicht** ganz und zugleich gegenwärtig in der Ewigkeit, sondern das Zeitliche nach seiner **Wirklichkeit.**

Wir glauben, daß durch die Erläuterung dieses Satzes viele Mißverständnisse werden beseitigt werden. Der Feldherr ordnet in der Stille der Nacht den Schlachtplan, welcher den nächsten Tag das Schicksal des Vaterlandes entscheiden soll. Alles ist seinem geistigen Blicke gegenwärtig: die Schwierigkeiten des Bodens, die Stärke seiner eigenen Truppen, die Beschaffenheit der verschiedenen Teile seines Heeres, das Talent der Unterbefehlshaber, die Menge der Munition, die Begeisterung der Soldaten; — und ebenso die Stärke des feindlichen Heeres, das Talent oder die Schwäche von dessen Heerführern, die Aufstellung der einzelnen Teile der gegenüberstehenden Macht. Die Größe der Gefahr schwebt in ganz bestimmten Umrissen vor seinem Geiste. Der eigene Ruhm oder die eigene Schande erweckt die innersten Kräfte seines Genies. Nach und nach entwickelt sich vor seinem inneren Auge die geordnete Schlacht. Er berücksichtigt alle Einzelheiten, erwägt alle Möglichkeiten, deckt sich gegen alle Zufälle; — und endlich erfreut den müden Geist die Zuversicht, daß auf diese Weise allem vorgesehen sei und, wenn jeder seine Schuldigkeit thut, der Erfolg nicht fehlen werde.

Die Schlacht steht nun in ihren Einzelheiten vor dem Erkennen des Feldherrn; dies ist objektive Gegenwart.

Nun wird der Kriegsrat versammelt; und nach Gutheißung des Planes erhält jeder der Unterbefehlshaber seine Befehle. Das Kommando des Obergenerals beginnt thatsächlich die Bewegungen der Armee zu messen. Und wenn die Schlacht am wildesten tobt; klar ist das Wort des Feldherrn gegenwärtig den Unterbefehlshabern und ruhig bemessen die Scharen ihren Schritt, sowohl was die Richtung betrifft, als was die Schnelligkeit angeht, nach den erhaltenen

Befehlen. Da geht ein Regiment im Sturmschritt vor, dort weicht ein anderes dem Anscheine nach zurück; da donnern die Kanonen, dort schweigen sie; da geht es nach rechts, dort nach links. Unter den Tausenden ist kein einziger Soldat, dem nicht das überall gegenwärtige Kommandowort des Feldherrn das Maß und die Richtung seiner Bewegungen anwiese. Das Kommandowort ist das wirkliche thatsächliche Maß aller diesbezüglichen Bewegungen und kraft dieses Wortes ist die ganze Schlacht ihrer Wirklichkeit nach in allen ihren Teilen dem Feldherrn gegenwärtig; sie liegt gleichsam wie in ihrem entfernten Maße ganz und zugleich im Worte des Erstbefehlenden so gerade, wie dieser es sich innerlich in der Stille der Nacht gebildet.

Aber daß nun jeder Soldat gehen *kann*; — bemißt dies der Feldherr? Daß die Pferde das *Vermögen* haben zu ziehen oder den Reiter zu tragen; — thut er daran etwas? Nein; das setzt er voraus. Nur was *wirklich* da in Bewegung ist und *soweit es dies ist*; nicht was im Vermögen dazu steht, ist im und dem Feldherrn gegenwärtig. Das Vermögen ist außerhalb dieses das Ganze umfassenden feldherrlichen Maßes. Das Vermögen zu gehen z. B. kommt vom einzelnen Soldaten; fehlt es, so wird der Plan unausführbar.

Nun, in ähnlicher Weise ist dies für die Ewigkeit zu denken; nur daß hier *Sein* zu setzen ist, anstatt einzelner bloßer *Bewegungen*.

Halten wir fest, was oben über das Wesen der Zeit gesagt worden ist. Ein sicheres Ergebnis kann nur erzielt werden, wenn diese Begriffe alle miteinander verbunden werden, da sie auch naturgemäß zu einander gehören. Das *Wesen* der Zeit drückt sich aus im fuit und erit, sagt *Augustin*; im prius und posterius, *Thomas*. Als esse obscurum und imperfectum erklärt es *Albertus* der Große; als vix esse et fere non esse, *Anselm*. *Dieses Wesen* ist *nicht* gleichzeitig vor der Ewigkeit; denn was nicht that-

sächlich ist, das wird nicht gemessen durch die Ewigkeit. Die Aufeinanderfolge wird in der Ewigkeit nicht Gleichzeitigkeit; in dieser Beziehung ist das zeitliche Sein einzig und allein unter dem Maße der Zeit. Das geht mit aller Notwendigkeit aus dem Nun der Zeit hervor. Worin besteht dasselbe?

Das **nunc temporis** ist, wie Thomas (I. dist. 19. art. 2., cf. oben) sagt, nichts anderes, als das Bewegliche selber, welches unter dem **prius** und **posterius** dasselbe bleibt; das da „ein und dasselbe ist dem Vermögen, immer aber ein anderes dem thatsächlichen Sein nach". Dieses **nunc temporis** ist z. B. der Wagen, welcher von **A** nach **B** fährt, also als Wagen, nämlich als vermögend bewegt werden immer derselbe bleibt; aber unter der örtlichen Bewegung fortwährend dem thatsächlichen örtlichen Sein nach wechselt. Ein solches **nunc temporis** ist das menschliche Vernunftvermögen oder das Willensvermögen, welches als Vermögen zwischen dem einen und dem anderen Akte dasselbe bleibt; aber niemals unter ein und demselben thatsächlichen Sein steht, in dieser Beziehung immer nur gemeinschaftliches Subjekt für ein **prius** und **posterius**, für ein **fuit** und **erit** ist.

Ein solches **nunc temporis** ist wieder im weiteren Sinne die menschliche Substanz, welche als tragendes einheitliches Seinsvermögen allen thatsächlichen Veränderungen am einzelnen Menschen ganz und immer gleichmäßig gegenwärtig bleibt.

Ein solches Nun ist endlich das allgemeine reine Vermögen, etwas zu sein, die **materia prima**, insoweit sie mit ihrem Verlangen nach allem Sein immer dieselbe bleibt und doch allen Veränderungen in der stofflichen Welt zu Grunde liegt; somit niemals dem thatsächlichen Sein nach dieselbe ist. **Idem est mobile secundum substantiam in toto motu**, so sagt Thomas in der erwähnten Stelle ganz allgemein, **variatur tamen secundum esse; et sic nunc est etiam idem in tota successione temporis, variatur tamen**

secundum esse scil. secundum rationem quam accepit prioris et posterioris.

Das prius und posterius oder das Wesen der Zeit ist eben deshalb aus sich heraus niemals thatsächlich, hat also in sich keinerlei Wirklichkeit; weil sein Subjekt, die es tragende Einheit nämlich, immer nur Vermögen bleibt und zwar, soweit die Zeit als ein Ganzes in Betracht kommt, reines und unbeschränktes Vermögen zu sein.

In Gott aber ist kein Vermögen, also ist auch die Zeit als vorübereilend, als wesentliche Aufeinanderfolge nicht in der Ewigkeit. Alle jene Einwürfe, die aus der Aufeinanderfolge der Zeit als dem Wesensinhalte derselben abgeleitet werden, fallen von selbst. Die Zeit ist nach dieser Seite hin betrachtet nur Vermögen, nicht zu sein; das nunc der Zeit trägt, was war und was sein wird; es kann niemals tragen, was thatsächlich ist. Sobald es von der wirkenden Ursache getroffen wird, ist auch schon die erzielte Wirkung wieder Vermögen nur; denn das nunc der Zeit kann nichts aufnehmen außer soweit es selber ist. Es ist aber nur Vermögen. Ist also etwas mit ihm vereinigt, so kann nicht mehr von einem est die Rede sein, sondern soweit es auf das Thatsächliche ankommt, nur von einem prius und post. Das Nichts des Ursprunges zeigt sich alsbald.

Besteht deshalb in den Dingen gar nichts Wirkliches; besteht da gar nichts, was bleibt und nicht fortwährend vorübereilt? Jedenfalls ist ein solches Wirkliches vorhanden; sonst könnte auch kein wirkliches Fallen zum Nichtsein stattfinden. Die Entwicklung eben selber ist das Wirkliche. Daß das eine geht und das andere vergeht; die Bewegung als solche, ist thatsächlich. Gerade so ist auf dem Schlachtfelde das vom Feldherrn im eigentlichsten Sinne Geleitete der wirkliche Kampf, nicht was demselben vorhergeht oder ihm nachfolgt.

Bewegung wird definiert als das Vermögen als solches: es ist das Vermögen in Thätigkeit. Was in der Bewegung

an wirklicher Thätigkeit ist, das steht in der Ewigkeit fest; das wird gemessen von der Ewigkeit; das ist die Bethätigung des Nun. Was in der Bewegung an Vermögen ist, was also vor ihr ist oder was nach ihr ist, das ist gemessen von der Zeit als dem ihm wesentlich entsprechenden Maße. Letzteres bleibt immer außerhalb der Ewigkeit; aber es hat sein wirkendes und von außen her messendes Princip in der Ewigkeit. Für den einzelnen Soldaten sind von ihm selber aus seine Beine, seine Brust, seine Lungen u. s. w. das messende Princip; und insoweit ist jeder Soldat geschieden vom anderen. Als Glied der Armee aber steht er in der wirklichen Schlachtentwicklung zugleich mit allen anderen unter dem Maße des feldherrlichen Wortes und zwar mit seinem ganzen beweglichen Sein; er hat dann, mag auch sein Kamerad eine Meile von ihm entfernt sein, ein ganz einheitliches Maß mit ihm; und gerade der Umstand, daß er hier und jener eine Meile weit von ihm steht, gerade daß er jetzt und jener vielleicht eine Stunde später in die Schlacht eingreift; — das kommt daher, daß beide gleichzeitig und soweit sie Soldaten sind gemessen werden von demselben Kommandoworte; daß sie also mit ihren Bewegungen im selben Kommandoworte enthalten sind.

So etwa steht dem Vermögen des nunc der Zeit die Einwirkung des höchsten Grundes gegenüber, wie jenen Soldaten in der Schlacht das Kommandowort. Das nunc der Zeit ist das subjektive Maß für die Zeit, wie das substantielle Vermögen das Subjekt für das Thätigsein. Die Einwirkung des ersten Grundes ist durchaus außerhalb dieses nunc und außerhalb der Substanz. Weit entfernt also, von dem nunc der Zeit geregelt zu werden, regelt sich vielmehr gemäß diesem Einwirken des ersten Grundes das Verhältnis des nunc als der Einheit zum prius und posterius; und somit bringt dieses selbe Einwirken das Maß notwendigerweise mit sich, vermittelst dessen das nunc der Zeit so und nicht anders bethätigt

wird und dann um dieses nunc herum sich die prius und posterius lagern.

Movens und motum oportet esse simul, so läßt sich der entsprechende Beweis formulieren (c. g. I. c. 13. in fine). Eine Bewegung ist nur möglich, wo ein beiden Enden der Bewegung gemeinschaftliches Vermögen, ein gemeinschaftliches Bewegliche, oder ein Nun vorhanden ist. Dieses Nun als Einheit beider ist also das Maß für das Vor und Nach.

Das Nun ist aber nur ein Vermögen. Also wird von außen her für die entsprechende Bewegung ein Bewegendes erfordert, welches gerade insoweit thätig eingreift, als das Nun ein Vermögen ist und somit den beiden Enden der Bewegung gleichmäßig koexistiert; sonst bleibt das Nun reines Vermögen und die Bewegung wird unmöglich. Entspricht das movens als thätiges Element nicht dem motum als empfangendem, so hört der motus auf. Jede Bewegung muß also in ihren beiden Enden gleichzeitig sein vor der entsprechenden bewegenden Kraft und diese kann somit nur bewegen, inwiefern sie selbst unter einem Maße steht, da ja das post und prius in der Bewegung erst von ihr herrühren. Soweit demgemäß diese Enden der Bewegung im Verhältnisse stehen zum Beweglichen, zum nunc, ist eine Aufeinanderfolge des prius und post vorhanden. Letzteres hat vorher thatsächlich diesen Ort und nachher jenen. Nur als Vermögen aufgefaßt, ist das nunc immer ein und dasselbe und untersteht gleichmäßig beiden Enden der Bewegung. Soweit aber das Verhältnis zur bewegenden Kraft betrachtet wird, ist dem nunc und vermittelst dessen dem prius und post die bewegende Kraft gleichmäßig gegenwärtig und erst kraft ihres Maßes giebt es ein dem Beweglichen und vermittelst dessen der Bewegung eigenes Maß.

Nun ist aber das reine Seinsvermögen, die materia prima, als nunc gegenwärtig der gesamten stofflichen Entwicklung in der Zeit und es giebt dieser die innere subjektive

Einheit, ist also das tiefste und universalste nunc, was da sogar eventuell noch viel mehr Veränderung tragen könnte.

Also ist die entsprechende bethätigende Kraft der allgemeinen ersten Ursache in ihrer unumschränkten Thatsächlichkeit und Einheit aller zeitlichen Entwicklung gegenwärtig; und in ihrem höchstvollendeten Maße ist als in dem höchsten, jeglicher Entwicklung fremden Maße alle Zeit auf einmal und ganz gemessen. Und zwar ist sie gerade in ihrer Thätigkeit gemessen; denn Bewegung ist Thätigsein.

Soweit es demnach auf das Vermögen als solches ankommt, ist das zu Grunde liegende subjektive Maß das nunc; also das Vermögen, das Bewegliche als notwendige Einheit. Die Thätigkeit, die Bewegung selber wird von diesem inneren Vermögen aus gemessen durch die Zeit, das prius und post; denn kaum mit dem Vermögen vereinigt, ist die Bewegung wieder Vermögen und kann neues Vermögen werden. Die Kraft aber, welche eine solche Bewegung oder Thätigkeit bewirkt, wird von einem eigenen Maße, und sobald es sich um die erste Urkraft handelt, vom nunc der Ewigkeit gemessen. Soweit die Thätigkeit als solche reicht, soweit sie also nicht gleich wieder Vermögen wird; muß sie natürlich vom Maße des wirkenden Princips gemessen sein und kann dann vermittelst und auf Grund dessen ihrerseits das Vermögen und die damit verbundene und von ihm getragene Zeit messen.

II. Das Maß der Ewigkeit ist durchaus immanent; es ist dem göttlichen Sein durchaus innerlich; es mißt deshalb das Zeitliche nur insoweit, als es sich selbst mißt.

Die Molinisten wollen von allen Seiten her für Gott ein Vermögen als maßgebend hinstellen. Und da in Gott nichts maßgebend sein kann als Er selber, so suchen sie die Selbstbestimmung des Vermögens von diesem aus entweder in die göttliche Kenntnis zu bringen oder in das göttliche Sein oder in die göttliche Macht. Daher kommt ihre Verlegen-

heit, wenn eine lebensfrische Ewigkeit verteidigt werden soll. Denn die Ewigkeit ist eben in Gott der augenscheinlichste Beweis, daß nichts Fremdes da zugelassen wird. Sie ist das Wesen Gottes selber, d. h. sein innerer Formalgrund, insoweit Sein, Wissen, Wollen u. s. w. in Gott stets sich selber gleichförmig bleibt. Dies alles ist nichts anderes als immer wieder ein und dasselbe göttliche Sein: das wird präcis von der Ewigkeit besagt. Hier sehen wir so recht, warum der Molinismus darauf besteht, daß Gott wohl das Mögliche in Sich selber erkennt als dem bestimmenden Grunde, als der **species intelligibilis**, wie ich den einzelnen Menschen z. B. erkenne kraft der Substanz „Mensch"; warum er aber nie zugeben will, daß das Wesen Gottes alle Möglichkeiten bereits als *gekannte* von vornherein in sich enthält. Es muß nämlich das sich selbst in erster Linie bestimmende Vermögen des Geschöpfes in Gottes Sein durchaus hineingebracht werden.

Denn ist dieses Vermögen einmal auf Grund des göttlichen Wesens bereits durch und durch gekannt und ist es so Gott gegenwärtig, dann ist für eine einzelne vom Geschöpfe als erster Ursache ausgehende Selbstbestimmung kein Platz mehr; dann kann eine solche Bestimmung in erster Linie nur von Gott kommen. Ist aber dieses Vermögen auf Grund des Wesens Gottes nur als ein im allgemeinen von Gott kommendes erkannt, so ist es 1) für sich allein gar nicht gekannt, sondern nur formale Vermittlung für einzelne Kenntnis; wie ja auch die allgemeine Substanz „Mensch" vermittelst der bloßen allgemeinen Idee nicht im thatsächlichen Akte als Einzelsein erkannt ist, sondern nur die an sich unbewußte Form bildet für ein einzelnes Erkennen; 2) kommt dann das bethätigende Einzelne vom Geschöpfe, respektive von dessen Selbstbestimmung. Trotzdem aber bleibt in diesem Falle die Kenntnis in der nämlichen Weise eine *göttliche*, wie der einzelne Erkenntnisakt von seiten des Menschen immer den Charakter der inneren allgemeinen Idee trägt; die Kennt-

nis jede einzelnen Pflanze z. B. in jedem Falle eine Pflanzenkenntnis ist.

Dem gegenüber muß immer von neuem betont werden, daß Gottes Sein ein einzelnes, von innen aus vollbestimmtes ist, daß deshalb alles, was in Ihm besteht, in einzelner Bestimmtheit von vornherein vorhanden sein muß. Das aber offenbart gerade die Ewigkeit; sie offenbart die reinste unvermischte Innerlichkeit Gottes. Und wenn sie als das höchste Maß der Kreaturen dasteht, so zeigt das nur an, wie sie die Kreaturen zu Gott zieht. Wie hat man sich nun die Ewigkeit als ein solch immanentes Maß zu denken?

Woraus bestehen die Kreaturen? Darauf wurde schon früher aus Thomas die Antwort ausführlich gegeben: Aus Sein und Nichtsein. Warum sind sie und wie lange sind sie? Weil die virtus primae causae in eis manet; und nur so lange sind sie, als auf sie die Kraft der ersten Ursächlichkeit sich erstreckt. Was folgt in ihnen aus dem Nichtsein? Daß sie 1) nichts anderes und 2) daß sie immer nur möglich sind. Von sich aus subsistieren sie in ihrem Nichts; von der wirkenden Ursache aus „in dem, was aus der Kraft der wirkenden Ursache in ihnen bleibt". Einerseits also können sie von sich aus immer fallen; andererseits haben sie Beziehung zum reinen Sein vermittelst der Wirkung, welche die erste Ursache in ihnen gelassen. Das macht also zusammen verbunden, daß die Dinge nur kraft eines Vermögens wirklich und ihrem Wesen nach sind; sie sind in ihrer ganzen Ausdehnung nur Möglichsein.

Gehen wir weiter! Worin besteht diese Möglichkeit ihrer subjektiven Grundlage in den Dingen nach? In der inneren Substanz; und in der Potenz einzeln zu sein. Die Dinge haben von ihrem Innern aus kein Einzelsein als ihren festen Besitz. Das Einzelsein, also auch die Wirklichkeit, ist für sie zufällig und von außen hinzutretend.

Daraus folgt die Antwort auf die gestellte Frage. Die Substanz als allgemeines Vermögen für das Sein, soweit

eine bestimmte Seinsstufe in Betracht kommt, besteht nicht als einzelne Wirklichkeit; dasselbe gilt vom Vermögen einzeln zu sein, wie dies in jedem Dinge als principium intrinsecum die Person oder das suppositum ist. Es giebt keinen Menschen im allgemeinen, keinen Baum im allgemeinen; sondern jedesmal nur einen bestimmten Menschen, einen bestimmten Baum. Also dieses substantielle Vermögen — und dasselbe gilt von allen ähnlichen — hat in seiner Allgemeinheit und in seiner inneren Notwendigkeit keine entsprechende, für sich bestehende Wirklichkeit. Es ist nicht unter den Dingen, die sind, sein werden, oder gewesen sind. Rein und von seinem Wesen aus Wirklichkeit ist nichts außer Gott. Gottes Wesen allein ist Wirklichkeit und Notwendigkeit; wie dies Thomas öfter hervorhebt. Anderes Wirkliche hat nur Sein, insofern das Wesen Gottes in gewisser Weise nachgeahmt werden kann. Insoweit also mißt die Ewigkeit als ganz entsprechendes Maß; indem sie das innere Wesen Gottes als ganz im Sein Sich selber gleichförmig, im gegebenen Falle also als immer und ohne weiteres nachahmungswürdig vorstellt. Da bleibt die Ewigkeit jedenfalls immanentes Maß.

Das Einzelsein, die Wirklichkeit aber wird, soweit Sein vorliegt, verursacht von der erstwirkenden Kraft. Diese wirkende Kraft nun ist nichts anderes, als das Wissen Gottes, insoweit es sich auf das erstreckt, was Gott will. Muß Gott Anderes wollen als Sich selbst? Nein! Anderes zu wollen, kann gar nicht notwendigerweise aus seinem Wesen oder seiner Natur folgen. Denn Er ist alles Sein und außer Ihm ist nichts. Weder kann also sein Wesen Ihn mit Notwendigkeit nach außen treiben, denn es ist da nichts; noch kann aus demselben Grunde von außen her Ihn etwas bestimmen. Er weiß das Andere als zu Schaffendes nur kraft seines Willens. Sein Wille aber ist von der Ewigkeit gemessen, wie auch sein Wissen; sein Wille ist immer das göttliche Sein ebenso, wie sein Wesen; denn die Ewig-

keit besagt absolute Gleichförmigkeit im Sein: esse uniforme. Also ist auch die wirkende Kraft von der Ewigkeit gemessen und diese wirkende Kraft ist keine andere als das Wissen Gottes, soweit es mit dem Willen verbunden ist.

Ist aber die wirkende Kraft gemessen von der Ewigkeit, so muß dies auch ohne weiteres die unmittelbare Wirkung sein. Welches ist nun diese Wirkung? Niemand ist darüber im Zweifel: das einzelne Wirklichsein im Geschöpfe. Ist dieses Wirklichsein damit ein göttliches? Das ist unmöglich. Denn die Ewigkeit, welche das göttliche Sein mißt, besagt eben dadurch, daß sie keinem Maße von außen her unterliegt, daß in Gott nur Sein und deshalb immer Einheit und Gleichförmigkeit ist, daß also außerhalb des göttlichen Seins nichts seinem Wesen nach Wirkliches existiert.

Die Ewigkeit bleibt durchaus immanent in ihrem Messen des Zeitlichen. Das erklären zudem die Dinge selber. Denn wodurch ist jedes Ding zuvörderst von sich selbst aus ein einzelnes? Dadurch, daß es innen eine Materialursache hat, kraft deren es nicht das andere ist. Das aber mißt die Ewigkeit, indem sie Gottes Sein mißt und außerhalb desselben nur das absolute Nichts anerkennt; daß nämlich alles Andere Gott nicht ist.

Wodurch ist dann jedes Zeitliche positiv ein einzelnes? Wie nimmt es teil an der Wirklichkeit? Vermöge der wirkenden Kraft der ersten Ursache, die da nur den göttlichen Willen zur Richtschnur hat. Von da her ist also wieder die Ewigkeit das immanente Maß des Seins.

Daß aber nun die Wirkung im Geschöpfe sogleich zu Vermögen und dann hier das erste Princip für das prius und post der Zeit wird, das folgt aus der Natur der Dinge: nämlich 1) aus der Natur des Nichts, das nichts Thatsächliches als sein notwendiges Eigentum betrachten kann; sondern vielmehr, was auch immer ihm gegeben wird, stets dies nur als ein Können erhält; und 2) aus der diesem Ursprunge entsprechenden Natur des nunc der Zeit, das da

unmittelbar die Einwirkung der ersten Ursache nur als Vermögen in sich aufnimmt.

Daraus läßt sich nun ein weiterer zwingender Beweis für die Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit gerade nach ihrem wirklichen Sein ableiten.

Die allwirkende Kraft des wirklichen Seins der Dinge wird gemessen von der Ewigkeit.

Gemäß dem Maße der allwirkenden Kraft muß auch das Maß der unmittelbaren Wirkung sein.

Also die unmittelbare Wirkung der ersten wirkenden Ursache, das wirkliche Sein, wird in erster Linie gemessen von der Ewigkeit.

Der Obersatz leidet keinen Zweifel; denn die wirkende Kraft in Gott, das Wissen, ist das göttliche Sein selber, somit ist das Maß des göttlichen Seins auch ihr Maß.

Das wirkliche Sein aber ist, wie der Untersatz besagt, die unmittelbare Wirkung dieser wirkenden Kraft und kann somit gar nicht anders gemessen werden, als durch das Maß der wirkenden Ursache; wie das Maß, von welchem die Elle gemessen wird und das ihr innerlich ist, auch als das Maß des Tuches erscheint, auf das die Elle angewandt wird, wenn dies auch dem Tuche selber äußerlich ist.

Das Maß der Ewigkeit aber bedeutet ganz dasselbe, wie mit einem Male zugleich das ganze Sein erschöpfen; also sind alle Wirkungen zugleich der Ewigkeit gegenwärtig.

III. Das Maß der Ewigkeit ist für die Dinge äußerlich, nur für Gott innerlich.

Dieser Satz bedarf nur einer kurzen Erklärung. Alles wirkliche Sein ohne jegliche Ausnahme ist für die Dinge zufällig; mit anderen Worten: Es hat seinen genügenden Grund, um zu sein, nicht innerhalb des Dinges. Es hängt ganz und gar von außen ab. Noch mehr! Sobald es mit der Substanz des Dinges eins geworden, ist es nicht mehr

Wirklichsein; sondern es wird Vermögen, und das Wirklichsein, das **esse actuale**, ist wieder ein anderes: **semper idem secundum substantiam**, sagte oben Thomas, **sed semper aliud secundum esse.**

Gehört deshalb dem Dinge das Wirklichsein nicht? Eben deshalb gehört es ihm und eben deshalb ist das Ding thatsächlich ein wirkliches; nicht weil es sein muß, sondern weil es sein kann. Damit ist aber auch, soweit es dieses Können anbetrifft, das eigene Maß die Zeit; denn das Können hat seinen eigensten Grund innerhalb des Dinges selbst, das da aus dem Nichts stammt. Und das eigene Maß, wenn auch immerhin unendlich über dem Dinge erhaben, soweit es das stets wechselnde Wirklichsein anbetrifft, ist die Ewigkeit; denn das Wirklichsein hat seinen unmittelbaren Grund im wesentlich Wirklichen.

Weit entfernt, daß da eine Kollision eintreten könnte, ist vielmehr die Ewigkeit der Grund der betreffenden Zeit, gerade so wie die erstwirkende Kraft der wirkende Grund des Vermögens ist.

Daraus ergiebt sich:

IV. Die Ewigkeit ist kein abstraktes (Gedanken-) Maß, sondern durchdringt positiv alles Sein.

Ist das geschaffene Ding, trotzdem das Wirklichsein nicht vom inneren Wesen, sondern außerhalb desselben liegt, nicht durch und durch wirklich? Ohne Zweifel. Vielmehr ist die Wirklichkeit eines Dinges allein der innere Grund, daß auch das Vermögen wirklich da ist. Die Wirklichkeit kommt wohl von außen; aber sie kommt von einer Ursache, die alles Sein umfaßt und deren Einwirken demgemäß auf alles Sein, mögliches und wirkliches, sich erstreckt. Es ist falsch, von der Voraussetzung auszugehen, die Ewigkeit messe nur die Bewegung und abstrahiere von allem anderen. Die Ewigkeit ist das göttliche Sein selber als Sich stets gleichförmiges und bewirkt deshalb im Zeitlichen, daß dieses Sein dem Willen Gottes, sei es dem erlaubenden, sei es dem bestimmenden,

gleichförmig wird. Das wirkliche Sein des Zeitlichen, nicht bloß dessen Äußerung wird von der Ewigkeit dem Willen Gottes gemäß gemessen und infolge dessen auch das mögliche, soweit es der Wirklichkeit unterliegt.

V. Die Ewigkeit schließt in sich die ganze Zeit von jeher ein, wie das Wirkliche das entsprechende Mögliche einschließt.

Das Pulsieren des Herzens schließt Leben für den ganzen Menschen in sich ein. Soweit dieses Leben wirklich ist, ist es ganz und zugleich im Pulsschlag des Herzens. Aber verschieden je nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit, früher oder später, länger oder kürzer, sind die daraus sich ergebenden Funktionen der Organe. Eher ist der Blutumlauf als die Verwandlung des Blutes in Fleisch, eher dies, als die Umsetzung des Fleisches in Knochen; eher wiederum dies, als die Bewegung des Menschen, zu welcher dies Alles die Möglichkeit erst bietet. Das Längere oder Kürzere, das Früher oder Später, das ist nicht im Pulsschlag des Herzens enthalten; dies kommt von der Beschaffenheit der einzelnen Vermögen. Aber was an Wirklichkeit in allen solchen Einzelheiten enthalten ist, das ist eingeschlossen ganz und zugleich im einzelnen Pulsschlag und ist gemessen alles zugleich im einzelnen Pulsschlag; — möchte sich auch eine Wirkung davon noch lange Zeit nachher offenbaren. Der Grad ihres Wirklichseins ist genau entsprechend der Stärke des Pulsschlages und ist ganz derselbe Grad wie diese. Das Wirklichsein ist ja immer dasselbe und ist unteilbar.

Nun rührt aber von der reinen Wirklichkeit alles Sein ohne Ausnahme her; denn das Vermögen ist nur deshalb eine Art Sein, weil es besagt, wirklich sein zu können. Also schaut die reine Wirklichkeit alles Sein ganz und zugleich in Sich selbst: das eigene Sein in der Ewigkeit als dem einzigen natürlichen Maße; das der Geschöpfe in der Ewigkeit als dem höchsten Maße des Geschöpflichen und als der bestimmenden Ursache des Zeitmaßes.

Gott sieht seinen Willen in der Ewigkeit und Er sieht darin von Ewigkeit, für welche Zeit der Antichrist und für welche Adam existieren soll. Er sieht sein Wesen in der Ewigkeit und sieht darin zu allererst, wie und in welcher Weise dasselbe nachgeahmt werden kann; ferner, wie es nur beschränkterweise nachgeahmt werden kann, denn Er begreift sein Wesen als Fülle des Seins, so also, daß außer demselben nichts besteht. Gott sieht sein Sein als identisch mit dem Wesen, als pure Wirklichkeit. Seine Ewigkeit zeigt Ihn Sich selbst im Verhältnisse zu Anderem nur als rein wirkende Ursache. Und weil alles Gewirkte der verursachenden Kraft ähnlich, also das von der erst verursachenden Kraft Gewirkte gleich dieser etwas einzeln Bestimmtes sein muß, so sieht Gott das Gewirkte, also das Geschöpfliche in Sich selber, d. h. in seiner eigenen verursachenden Kraft zuvörderst als einzeln Bestimmtes, somit als in der Ewigkeit Gemessenes und in dieser Beziehung sieht Er alles, wie das ja auch. seine Ewigkeit und ebenso sein einfaches Sein mit sich bringt, zugleich und auf einmal; immer natürlich für die Zeit, welche sein Wille bestimmt hat. So weit führt uns das Sein der Geschöpfe.

Diese haben aber auch ein Nichtsein. Von diesem Nichtsein kommt es; — 1) daß die Geschöpfe nicht aus sich selber sind; — 2) daß sie keine Seinsfülle besitzen, sondern nur immer ein an sich beschränktes Vermögen; (denn das Nichts ist nur, soweit es empfängt; Gott aber kann nicht seine eigene innerlich notwendige Seinsfülle geben, das wäre ein Widerspruch: es wäre das Nichts einerseits notwendigerweise und auf der anderen Seite bestände es nicht; Gott kann also nur geben, soweit und wie Er will); — 3) daß die Geschöpfe von sich aus einzelne sind; weil das eine nicht das andere ist, also das eine nur so viel besitzt, wie es empfangen hat.

Das nun erkennt Gott und bemißt es aus dem Grunde in seiner Ewigkeit, weil diese Ihm sein Sein als immerdar

gleichförmig, immerdar identisch mit sich selber darstellt und demnach sowohl den Wert und die Fülle des Seins zeigt, als auch die Leere und Ohnmacht des Nichts und dessen, was aus demselben kommt. Danach erkennt Gott auch gerade in seiner Ewigkeit die Aufeinanderfolge in der Zeit; nicht als ob diese Aufeinanderfolge als solche in der Ewigkeit sich vorfände. Aber in der Ewigkeit schaut Er; wie das eine nicht das andere ist; wie seine Wirklichkeit nur Er selbst wesentlich ist und wie deshalb das Nichts nur vermögend ist zu empfangen und nicht im geringsten von sich selber aus Wirklichkeit zu eigen erhält; wie somit sein, Gottes, Einwirken die Zeit, soweit das geschöpfliche Vermögen in Betracht kommt, verursacht.

VI. Die Ewigkeit und das Freie.

Es tritt hier alles, was im vorigen Kapitel von der wirkenden Ursache gesagt worden, in besondere Geltung und erhält seine volle Bestätigung. Das Geschöpf bewirkt an und für sich nur Vermögen, kein thatsächliches Sein; es bereitet nur vor. Selbst die allerhöchste geschöpfliche Ursache, die Menschheit Christi, bewirkt in den Sakramenten unmittelbar nur eine disponierende Vollkommenheit, der, wenn kein obex gesetzt wird, die wirkliche Heiligung unfehlbar folgt. Die Ewigkeit also, welche nur das Wirkliche als Wirkliches mißt, die Vermögen aber nur mittelbar, nämlich vermittelst der Wirkung; schließt die Ursachen der Dinge, soweit diese geschöpfliche sind, nicht in sich ein. Sie mißt nicht, ob aus dieser Ursache dies hervorgehen wird oder aus jener jenes. Alles, was von seiten des Geschöpflichen eher als das Wirkliche kommt, ist ihr fremd. Sie berücksichtigt nur den Willen Gottes und das Wirklichsein. Gerade die Ewigkeit also und sie allein ist geeignet, unmittelbar und reell den freien Akt zu messen, dessen subjektives Vermögen, der freie Wille, in seinem Wesen nur allein Möglichkeit und keinerlei Bestimmung besagt. In der Ewigkeit sind nicht als direkt gemessen eingeschlossen die geschöpflichen Ursächlich-

keiten, die ja alle nur als Vermögen bestehen; und somit ist auch insoweit alle Zufälligkeit der messenden Ewigkeit fern.

Gott sieht in seiner Ewigkeit, was wirklich ist; und dieses Wirkliche schaut Er so, wie sein Wille es in erster Linie bestimmend gewollt. Dieser Wille ist aber durchaus frei, d. h. nur durch und in Sich selbst bestimmt und in keiner Weise notwendig mit dem Objekt verbunden; also, da auf der anderen Seite, auf seiten des Geschöpfes, ein Vermögen steht, welches keinerlei Abhängigkeit nach außen hin bedeutet, muß auch der aus dieser göttlichen Willensbestimmung unmittelbar folgende Akt notwendig ein freier sein.

Aus der freien Selbstbestimmung in dem thatsächlich verursachenden Sein und der freien Selbstbestimmung im Vermögen kann, wenn beides verbunden wird, nichts anderes folgen, als ein Akt, der thatsächlich so ist, wie er ist; dem inneren Vermögen nach aber auch anders sein kann. Die Ewigkeit, die in erster Linie als Maß des göttlichen Willens diesen Akt mißt und dadurch das zeitliche Maß, insoweit ein solches Platz greifen kann, erst verursacht, hat gar kein Vor und Nach. Es kann somit hier von einer vorhergehenden Notwendigkeit auf seiten des Geschöpfes unmöglich die Rede sein. Der freie Akt wird von der Ewigkeit gemessen und von Gott geschaut, wie er thatsächlich ist — nicht vorher und nicht nachher von seiten der Ewigkeit, von seiten Gottes; — also giebt es da gar keine Gefahr einer Vernichtung der Freiheit. Es existiert bloß die Notwendigkeit, welche besagt: Wenn etwas thatsächlich ist, so ist damit notwendig ausgesprochen, daß es thatsächlich kein Nichtsein hat.

262. Anwendung auf das praktische Leben.

Nun kann die Mahnung Pauli verstanden werden: „Kaufet die Zeit los, denn ihr wißt, daß die Tage schlecht sind;“ redimentes tempus quoniam dies mali sunt (Ephes. 5, 16.).

Wann kaufen wir die Zeit los? Wann befreien wir sie von ihren Fesseln? Wann machen wir uns zu eigen die Zeit, welche andere nutzlos verlieren? Wie können wir wieder Herr und Meister werden der Zeit, die wir selber früher verloren haben?

Wenn wir in der Gegenwart wandeln und nicht allein in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Das ist ja der Fehler der Menschen und der bedeutendste Grund ihres Elends. Sie wollen immer etwas Anderes, als was sie haben. Gieb dem Kinde die Puppe, die es so lange begehrt hat; kaum besitzt es dieselbe, so will es sie nicht mehr. Der Mann, der die Stellung errungen hat, für die er gearbeitet, findet nichts gewöhnlicher, als gerade diese Stellung, und sieht nur noch die Lasten in ihr. Je mehr der Mensch sich gesehnt nach einem Gute; desto weniger befriedigt ist er, wenn er es erlangt hat. Nichtsein ist ein integrierender Teil des Menschen und kaum ist für ihn etwas, so ist es auch schon nicht mehr. Fuit und erit; das ist der Fluch, unter den der Mensch sich gebeugt hat. Im Kommenden lebt der Mensch; nicht in dem, was da ist. Wenn er etwas verloren hat; dann fängt er an, es zu schätzen. So lange er die Gesundheit hat, so lange nimmt er keine Rücksicht darauf und untergräbt sie durch seine Leidenschaften; ist sie verloren, so wollte er gern sein Geld und Gut, seine Stellung und seine Berühmtheit hingeben, nur damit er sie wieder hätte.

Wer schätzt die Zeit, wenn er sie hat? Stunden, Tage, Monate vergeudet er, ohne daß der Verlust ihn auch nur berührte. Ist sie fort; — ist fort die Zeit der Jugend, wo etwas hätte gelernt werden können; ist fort die Zeit der Manneskraft, wo stärkere Leistungen zu erwarten; steht der Mensch gar am Ende der Zeit, soweit es ihn selbst betrifft; da ist keine Stunde, keine Minute, keine Sekunde mehr zurückzuholen: **et perditum non redit tempus.** Was macht den ungeheueren Wert der Zeit aus? Was ist das für ein Verlust, wenn die Zeit verloren ist? Darauf kann uns nur

die Gegenwart der Zeit führen. Was ist das Nun der Zeit; was bedeutet jene Wage, deren beide Schalen, das prius und posterius, nimmer stille stehen? Ein reines Vermögen. Siehst du da den Grund, warum der Mensch so gern sich verführen läßt, daß er nur im Vor und Nach, in der Vergangenheit und in der Zukunft, in bitterer Betrübnis über das Verlorene und in leerem Begehren nach Zukünftigem lebe? Das Nun der Zeit bietet nichts. Es ist nur Vermögen. Es kann nur immer etwas sein; ist in rastlosem Wechsel heute dies und morgen jenes; oder vielmehr, es ist nie etwas bestimmt Thatsächliches. Nein; das Nun der Zeit enthält die wirkliche Gegenwart nicht; es weist mit allen Kräften nur darauf hin.

Wer allein kann es wirkungsvoll bethätigen? Wer allein kann Gegenwart schaffen inmitten des unaufhörlichen Flutens der Zeit? Das reine Vermögen weist seinem Wesen nach durchaus auf den reinen Akt. Jener hatte das Nun der Zeit begriffen, der da ausrief: „Entreiße mich, o Herr, den Verfolgungen meiner Feinde; o mein Gott, lehre mich zu thun Deinen Willen." Das ewige nunc allein, welches vom Willen Gottes ausgeht, das da Wechsel und Festigkeit, jedes in seiner Weise allein mißt; es allein bethätigt in Wahrheit das nunc der Zeit. Was du in Gleichförmigkeit mit ihm und unter seinem Maße thust, das bleibt fest; und zwar bleibt es so unverrückbar fest, daß es kein wenn auch noch so wildes Wogen der Zeit fortzuschwemmen vermag. Halte daran in jedem Augenblicke und dein ganzes Sinnen sei darauf gerichtet, nur festzuhalten am Willen Gottes; — dann wandelst du in der Gegenwart; nicht im Nichtsein, nicht im Vergangenen oder Zukünftigen, sondern in jenem Lichte, welches „herableuchtet in wunderbarem Strahlenglanze von den ewigen Bergen". Den Willen Gottes mißt nur das ewige, in unbegreiflich wunderbarer Weise feststehende nunc. Stehe mit ihm; und dein Sinnen und Trachten, dein Thun und Lassen wird gegenwärtig bleiben.

Der Lichtstrahl ist einer in sich; aber wie viel Kraft enthält er in sich und entwickelt er, wenn er leuchtet! Überallhin auf Erden erstrecken sich seine Wirkungen und überall, wohin sein Licht dringt, keimt und sproßt es und ersteht Leben. Alles, was er belebt, das ist ihm gegenwärtig und er belebt und entwickelt ein jegliches gerade so und in der Weise, wie es dessen innere Natur verlangt. Entzieht sich etwas seiner Einwirkung und dem Maße seiner Kraft, so bleibt es zurück. Streckt ihm aber der Baum all seine Äste und Zweige und seine breiten Blätter entgegen, daß er nur recht sehr empfange, so pulsiert auch um so frischer das Leben in ihm.

Gott, sein Wort, sein Wille ist ein solcher Lichtstrahl, unter welchem das Leben steht und nicht entflieht; aber was für ein Leben! Ein Leben, welches in allen seinen Gliedern das höchste Gleichgewicht zeigt! Die Vermögen bestehen im Bereiche des Geschöpflichen nur als Nachahmungen des göttlichen Wesens. So weit auch immer sie wirkliches Sein haben, so weit leuchtet immer nach einer gewissen Seite hin das göttliche Sein in ihnen durch. Das göttliche Sein aber ist die Gleichförmigkeit selber und gerade auf Grund dieser unerschütterlichen Einheit und Gleichheit in sich selber ist es die Ewigkeit. Welcher Frieden, welches Gleichgewicht in allen Teilen, welche Harmonie muß da nicht als Grundgesetz das geschöpfliche Leben durchdringen; wenn alle Vermögen desselben nur Nachahmungen des ewigen Wesens Gottes sind und als solche ihr erstes Maß in der Ewigkeit finden; und wenn alles, was im Leben Wirklichkeit ist, immerdar gegenwärtig erscheint dem Blicke Gottes und seiner ewigen Weisheit.

Mit Recht preist der Psalmist diese Gleichmäßigkeit in der Schöpfung, wenn diese auf Gott bezogen wird, in so oft wiederholten Worten: „Und wegen Deines Namens wirst Du mich beleben in Deiner alles mit gleichem Gewichte messenden Gleichmäßigkeit." Et propter nomen tuum vivi-

ficabis in aequitate tua. Wahrlich! „Es mögen sich freuen die Völker und frohlocken mögen sie; denn Du richtest die Nationen mit überall gleichem Maße und leitest so die Völker auf Erden." „Den Erdkreis wird Er richten mit gleichem Maße und die Völker in der Wahrheit."

Aber nirgends preist der Psalmist so oft und so mannigfaltig dieses heilige Maß Gottes, in welchem alles dem von der Ewigkeit gemessenen Willen des Herrn gemäß seine feste Richtschnur hat, wie im hundertachtzehnten Psalm. Er fleht um Licht auf seinen Pfaden, um die Kraft, daß „sein Herz sich neige zu den Zeugnissen Gottes und nicht zum Geize"; um die Gnade bittet er, „daß seine Augen nicht zur Eitelkeit sich abwenden;" „um Leben auf seinem Wege;" „um Beharrlichkeit in der Furcht Gottes;" „um Entfernung der inneren Schande, die so groß ist, daß der Mensch sie nur ahnen kann." Wer hält aber alle diese Einzelheiten zusammen, wovon keine ohne die andere bestehen kann! Wer vereinigt sie zu einem lebensvollen, wirklich bestehenden Ganzen, wo das Herz den Verstand erleuchtet und der Verstand das Herz kräftigt; wo die Furcht die Eitelkeit fernhält und die Abwesenheit der Eitelkeit wieder die Furcht vermehrt; wo die Beharrlichkeit wächst aus Furcht vor der Schande und die Schande dann um so weiter flieht, weil die Beharrlichkeit vorbaut; wo die Erleuchtung der Furcht dient und der Anblick der Schande das Herz in Gott kräftigt! Wer macht da, daß das gute Werk nach allen Seiten hin gut sei; denn ist es auch nur nach einer Seite hin fehlerhaft, so ist es überhaupt schlecht! Wer mißt nach allen Seiten, daß von keiner Seite her etwas zu wenig sei!

„Siehe, nach Deinen Geboten habe ich begehrt; gieb mir Leben in Deiner heiligen Gleichförmigkeit." Die Ewigkeit, das Sein Gottes, als sich selbst fortwährend gleiches, ist das Maß des thatsächlich guten Werkes. Alle Tugenden haben hier ihren Sitz nach dem von oben gesteckten Maße.

Da kann der Psalmist mit unerschütterlicher Zuversicht jubeln: „Et custodiam legem tuam semper, in saeculum et in saeculum saeculi.“ In Ewigkeit wird er dann das heilige Gesetz beobachten. Denn gegenwärtig bleibt sein Werk dem Ewigen; er findet es einmal wieder, auf daß er in Ewigkeit sich daran freue; von der Ewigkeit her war es ja gemessen worden.

Fällt aber der Sünder und verläßt er das Gesetz Gottes, handeln boshaft die Hochmütigen und umringen ihre Stricke den Gerechten; vervielfältigen sie ihre Ungerechtigkeit und wird hart ihr Herz; — ist dann das Maß Gottes vereitelt, sein heiliger Wille unwirksam? O nein! Die Sünde ist in keiner Weise gemessen; sie ist ohne Maß, wie der große Areopagite so oft sagt. Sie kann nichts stören, denn sie hat keine Kraft; sie ist nur Ohnmacht. Das Maß Gottes aber, die wundervolle Ewigkeit, bleibt in all seiner Herrlichkeit. Die Sünde ist nichts und der Sünder hat seitens der Sünde nicht den mindesten Halt und nicht den mindesten Grund zu irgend welcher Genugthuung. Was aber der Sünder in sich mißbraucht von den Gaben Gottes, das Vermögen zum Guten nämlich, wovon er abfällt; das wird erhoben zum Maße der Ewigkeit. Hat der Gerechte unter der Sünde anderer gelitten; „er wird nicht beraubt werden des Guten, das er verloren, wenn er in der Unschuld seines Herzens wandelt.“ Hundertfach wird ihm vergolten werden; und was an Gutem der Sünder gemißbraucht, das wird die Krone des Gerechten sein. Hätte aber auch der Gerechte nicht gelitten unter den Sünden anderer, so wird ihn die Sünde um so mehr Furcht lehren vor Gott; und er wird auf diese Weise dann das von der Sünde Gemißbrauchte aus den Banden der Knechtschaft befreien und es dem Maße der Ewigkeit unterstellen. Gottes Wille erlaubt; Gottes Wille befiehlt; in jedem Falle ist er gemessen von der ewigen Gleichmäßigkeit: „Gott siegt, wenn Er beurteilt wird,“ oder wie hier der Psalmist den tiefgegründeten Anker seiner Hoffnung bezeichnet: „Ich habe

es erkannt, o Herr, daß Gleichmäßigkeit Deine Ratschlüsse beherrscht und in Deiner Wahrheit hast Du mich erniedrigt."

Oder wie Paulus ermahnt: „Kauft los die Zeit, denn die Tage sind böse!" Hast du Zeit verloren? Kaufe dir die Zeit, welche die Bosheit verliert. Demütige dich unter den Verleumdern und schweige; überlasse dem Herrn deine Rechtfertigung. Thue, wie David! Da er verfolgt wurde, „legte er den Bußgürtel an und demütigte seine Seele in Fasten." Seine Freunde sprachen gegen ihn und seiner Seele thaten sie Gewalt an: „Ich aber ward ein Tauber, der nicht hört und wie ein Stummer, der kein Wort der Erwiderung hat. Du bist, o Gott, mein Herr, meine Zuflucht, mein Jubel, reiße mich heraus aus den Händen meiner Feinde."

Das heißt „Zeit erkaufen". Das heißt; nicht nur selber im nunc der Ewigkeit stehen, sondern auch die Güter, welche die Sünder mißbrauchen, zu diesem nunc erheben. Das heißt; nicht nur selber unter die belebende Richtschnur des göttlichen Willens treten, sondern auch Vergangenes durch Reue und Buße wieder gegenwärtig machen und es dieser Richtschnur auf solche Weise unterwerfen.

Alles wird da Leben, alles wird da Wirken; denn überall bricht durch die messende Gegenwart des Lebensquells, des allein Wirklichen. Du kannst dann mit dem Propheten sagen: „Du hast mich durch Dein Gebot klüger gemacht, als meine Feinde es sind, denn dasselbe dient mir für die Ewigkeit;" und ebenso: „In Ewigkeit ist Deine Gerechtigkeit Geradheit und Dein Gesetz Wahrheit." „Gleichmäßigkeit sind Deine Gebote in Ewigkeit; laß mich das verstehen und ich werde leben."

Und wenn der Psalmist lehrt, schon hier auf Erden seinen Trost in dem Gedanken an die Ewigkeit mit ihrem überall sich selbst gleichbleibenden Maße zu suchen; wie groß wird unser Jubel sein, wenn wir einst diese geheimnisvolle Vollkommenheit Gottes schauen werden! Als ob er in höchster

Ekstase wäre, besingt diesen Jubel der königliche Prophet: „Mein Flehen trete ein vor Dein Antlitz; errette mich nach Deinem Worte. Und es wird ausströmen von meinen Lippen der Jubelsang, da Du mich gelehrt hast Deine Rechtfertigungen. Meine Zunge wird Dein Wort aussprechen, denn Deine Gebote sind Gleichmäßigkeit." Der Geist kann hier nicht mehr folgen in das Geheimnis der göttlichen Anschauung, wo die Seele im Worte Gottes selber schauen wird, wie „alle Ratschlüsse Gottes Gleichmäßigkeit sind", wo sie wahrhaft sagen kann: „Mit meinen Lippen," d. h. mit allen meinen Kräften, „spreche ich aus alle Urteile Deines Mundes." Vielmehr verlangt es unser Zweck, daß wir nun herabsteigen von der mystischen Einheit, die der Psalmist mit so tief empfundenen Worten malt, und daß wir sehen, wie Thomas die vorgetragene Lehre bestätigt. Seine Worte klingen äußerlich so nüchtern kalt; wer aber seinen Sinn darein versenkt, dem glüht das verzehrende Feuer der Liebe zu Gott daraus entgegen. Wie in Stein gehauen stehen sie da; schlage daran mit dem harten Stahle des Gedankens und lebendig frische Funken sprühen hervor.

263. Stellen aus dem heiligen Thomas.

Es sei von vornherein bemerkt, wie die Molinisten erst nach und nach dazu gekommen sind, für ihre Ansichten den heiligen Thomas in Anspruch zu nehmen. Molina hat, wie bekannt, es offen ausgesprochen, daß Thomas seine Ansicht nicht enthalte; daß aber wohl der heilige Kirchenlehrer, wenn ihm die Frage in so bestimmter Weise wie zu Molinas Zeit vorgelegt worden wäre, seine Grundprincipien nach dieser Richtung hin weiter entwickelt hätte und zur Anerkennung der molinistischen Meinung gelangt wäre. Nach Molina ist im Thomas mit Beziehung auf alle diese Fragen nur ein „non liquet" zu konstatieren.

Vasquez ging noch weiter. Er betrachtete den heiligen Thomas als einen Gegner der Ansicht Molinas, meinte aber,

daß der Engel der Schule seinen eigenen Principien untreu geworden sei und nicht die richtigen Konsequenzen gezogen habe; sonst wäre er zu Molinas Ansicht gekommen.

Suarez versucht in verschiedenen Fragen darzulegen, daß Thomas nicht auf seiten der Thomisten stehe; in anderen stimmt er dem Molina und Vasquez darin bei, daß die Principien des heiligen Thomas diesen zur molinistischen Meinung geführt hätten, wenn die Frage ihm vorgelegt worden wäre; daß aber in seinen Werken die Meinung Molinas in vieler Beziehung keine Stütze finde.

Petavius noch sagt mit Bezug auf unseren gegenwärtigen Punkt: „Der heilige Thomas und jene, die von ihm als ihrem Lehrer den Namen haben, meinen, daß ..." folgt die oben auseinandergesetzte thomistische Meinung; und danach führt Petavius die bezeichnendsten Stellen aus Thomas an (**dogmata lib. IV. c. V. de deo deique proprietatibus**).

Heutzutage nehmen die Molinisten den heiligen Thomas für alle ihre Ansichten in Anspruch und citieren für eine jede derselben bestätigende Stellen aus dem heiligen Lehrer. Ja noch mehr! Nicht selten liest man: „Einige wenige Autoren haben einmal gelehrt, daß die Dinge mit ihrer physischen Gegenwart in der Ewigkeit wären." Oder gar: „Niemand hat gesagt oder sagt, die Dinge seien zusammen gegenwärtig in der Ewigkeit" **nemo dixit vel dicit coexistentiam rerum ab aeterno.**

Wir enthalten uns jeder Kritik eines solchen Benehmens. Wir werden Stellen citieren, für jetzt aus Thomas, später aus den Vätern, daß eine solche Koexistenz in der geschilderten Weise wirklich gelehrt wurde.

Zuvörderst sagt Thomas in unserer **Quaest.** selber **art. 13:**[1]) „Die Ewigkeit, die da ganz zugleich existiert,

---

[1]) Aeternitas simul existens ambit totum tempus; unde omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes

umfaßt die ganze Zeit: deshalb sind alle Dinge, welche zeitliches Sein haben, Gott von Ewigkeit her gegenwärtig: nicht nur aus dem Grunde, weil er die Wesenheiten der Dinge bei sich gegenwärtig hat, wie da einige meinen, sondern weil sein Anblick von Ewigkeit her alles schaut, soweit es thatsächliches Sein hat in seiner Gegenwart."

Der heilige Thomas kannte wohl die Meinung von der objektiven Gegenwart der Dinge; aber er verwirft sie. Gott erkennt nicht nur die Dinge von Ewigkeit als objecta suae cognitionis; sie sind vielmehr, wie er vorher hervorhob, ihrem thatsächlichen Sein nach (actu) gegenwärtig von Ewigkeit; und deshalb schaut Er sie. Das reine Erkennen kann sich ja nur auf den inneren allgemeinen Grund der Dinge erstrecken: rationes rerum. Das einzelne Sein ist zudem nicht an sich Gegenstand des Erkennens, sondern nur auf Grund des inneren Wesens oder auf Grund der wirkenden Ursache. Und das gilt besonders bei den Molinisten, die ja die geschöpfliche Selbstbestimmung vom Geschöpfe, also von außen her vor Gott erscheinen lassen, bei denen also Gott eben nur kraft der bei Ihm gegenwärtigen ratio rei als des bestimmenden Grundes erkennen könnte. „Gott erkennt die freien Akte nicht bloß, weil Er die inneren Seinsgründe bei Sich hat," sagt aber Thomas.

Er schaut sie, wie sie thatsächlich gegenwärtig sind. Das kann Er aber nicht vermöge der allgemeinen Seinsgründe, die ja das einzelne nicht in sich enthalten. Er kann es auch nicht kraft seines Wesens an sich angesehen, sondern nur insoweit der Wille mit in Betracht kommt. Der göttliche Wille macht sie für eine gewisse Zeitdifferenz zu wirklichen, einzelnen, nicht der allgemeine Seinsgrund; — jener göttliche Wille nämlich, der da eine Einheit ist mit dem einzelnen göttlichen Sein; nicht der allgemeine Seinsgrund, z. B. die Substanz „Mensch",

---

ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

welche nur eine beschränkte Nachahmung des göttlichen Wesens ist. Die Ewigkeit also gerade, welche den Willen mißt, macht diese Akte gegenwärtig und deshalb erkennbar.

Das werden die Gegner wohl auch zugeben, daß die praesentialitas objectiva nicht jene sein kann, vermöge deren die Dinge thatsächlich actu gegenwärtig sind. Von einer solchen praesentialitas aber, wie die letztere, spricht ausdrücklich Thomas; er stellt sie als den Grund für das göttliche Erkennen auf.

Alarkon (tract. II. de scient. Dei disp. c. 8. nr. 7) meint zwar zu dieser Stelle, niemals habe Thomas gesagt, die Dinge seien deshalb von Gott als zukünftige gekannt, weil sie Ihm gegenwärtig wären, sondern sie seien vielmehr darum Gott gegenwärtig, weil sie von Gott erkannt würden. Er stützt sich dabei darauf, daß Thomas meine, „die Dinge seien Gott gegenwärtig, weil sein Blick von Ewigkeit auf sie sich richte;" nicht aber richte sich sein Blick darauf, weil sie gegenwärtig seien.

Aber eine solche Verteidigung der praesentia rerum in aeternitate, bloß weil sie Gegenstände des göttlichen Erkennens seien, richtet sich zuvörderst gegen den berühmten „canon" der Molinisten: res ideo cognoscuntur quia sunt; et non ideo sunt quia cognoscuntur; der ja hier offenbar in sein Gegenteil verkehrt wird, da Gott nach dieser Argumentation die Dinge nicht erkennen soll, „weil sie (gegenwärtig) sind;" sondern die Dinge deshalb (gegenwärtig) wären, „weil Gott sie erkennt." Zudem antwortet Thomas selber und zwar ganz ausdrücklich:[1]) „Was auch immer in

---

[1]) C. g. I. cap. 66. nr. 6. et 7. Quidquid est in quacunque parte temporis coexistit aeterno quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid coexistere nisi toti quia successionis durationem non habet; quidquid igitur per totum discursum temporis agitur divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens . . . Rerum quae apud nos sunt,

einem beliebigen Teile der Zeit existiert, das ist dem Ewigen gegenwärtig und besteht deshalb mit Ihm gleichzeitig; obgleich dieser Teil der Zeit für einen anderen Teil vergangen oder zukünftig ist. Dem Ewigen aber kann nichts koexistieren in anderer Weise, als wenn es mit dem ganzen Ewigen koexistiert, denn im Ewigen ist keine Aufeinanderfolge. Was auch immer also im Verlaufe der Zeit geschieht, das schaut die göttliche Vernunft in ihrer ganzen Ewigkeit als gegenwärtig.... Von den Dingen, welche bei uns Sein haben, schaut Gott nicht nur, wie sie in ihren Ursachen, sondern auch, was sie in sich selbst ihrem thatsächlichen Bestande nach sind, insofern seine Ewigkeit in ihrer absoluten Unteilbarkeit gegenwärtig ist aller Zeit."

Daß in diesen Worten Thomas die praesentia physica lehrt, erkennen auch von den Molinisten an Granados c. p. tract. IV. disp. III. sect. II.; Fonseca VI. metaphys. cap. II. qu. 4. sect. 11., von denen noch andere citiert werden.

Es beweist also Thomas, daß Gott die Dinge erkenne, daß sie Ihm objektiv als Erkenntnisgegenstände gegenwärtig sind, aus dem Umstande, weil sie in der Ewigkeit gegenwärtig sind; die Ewigkeit aber ist kein Attribut der Kenntnis, sondern der Dauer, wie hier noch Thomas besonders betont. Die Dinge sind in ihrer Dauer, also, wie wir oben dargelegt haben, in ihrem ganzen Sein gemessen in der Ewigkeit und sind als solche gemäß ihrem wirklichen Sein gegenwärtig der ganzen Ewigkeit; — deshalb erkennt sie Gott in ihrem thatsächlichen, fortwährend wechselnden Bestande, d. h. deshalb sind sie gegenwärtig als Erkenntnisgegenstände. Sagen: die Dinge werden in ihrem wirklichen Sein von Gott geschaut, weil sie objektiv gegenwärtig, d. h. weil sie von Gott geschaut werden, — wäre offenbar kein

---

Deus videt non solum esse quod habeant in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempore.

Beweis für das Erkennen Gottes rücksichtlich dieser Dinge, sondern eine unnütze Tautologie, die man wohl dem Aquinaten am allerwenigsten wird zuschreiben wollen.

Diesen selben Beweggrund der Ewigkeit führt der heilige Lehrer noch in folgender Stelle an:[1]) „Das zufällig Zukünftige, also die freien Akte, ist vor allem Anderen der göttlichen Kenntnis unterworfen; denn Gott sieht dieses Zukünftige in dessen thatsächlichem Sein, weil das Zukünftige Ihm gegenwärtig ist auf Grund seiner Ewigkeit."

Der heilige Lehrer erklärt sich aber auch noch des näheren durch ein Beispiel und zwar kehrt dieses Beispiel in den verschiedensten Stellen wieder. Gott sieht die ganze Zeit vor sich zugleich und in einem Male, gleichwie jemand auf einem hohen Turme ein geordnetes Heer vorüberziehen sieht. Dessen Auge umfaßt das ganze Heer zugleich; es sieht, wie die einen schneller vorankommen, die anderen langsamer; wie die einen vorn sind, die anderen hinten; wie die ersten bereits auf der Lagerstätte angekommen sind und sich ausruhen, die letzten noch marschieren. Währenddem aber sehen die im Heereszuge selbst Befindlichen nichts von alledem; sie sehen nur ihre Vordermänner und ihre Hintermänner. So etwa, wie hier der Blick des vom Turme Schauenden alles auf einmal sieht, was den Ort betrifft, so liegt vor dem Blicke des Herrn die ganze Zeit mit aller Aufeinanderfolge. Diese letztere selbst wird von Gott wohl geschaut, aber ihre ganze thatsächliche Entwicklung steht in allen ihren Teilen zugleich vor dem ewigen Blicke des Herrn. Was hier für den Ort gilt, das gilt bei Gott für die Zeit. Es möge nur eine diesbezügliche Stelle aus Thomas citiert werden:[2]) „Dann

---

[1]) C. g. III. cap. 154. Futura contingentia soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione aeternitatis.

[2]) II. de verit. art. 12. Tunc aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum

wird etwas als zukünftig erkannt, wann zwischen der Kenntnis des Erkennenden und der Wirklichkeit des Dinges die Beziehung des Vergangenen zum Zukünftigen liegt; wenn also der Erkennende die Sache erst erkennt, wann selbe vergangen oder noch zukünftig ist. Diese Beziehung aber kann nie gefunden werden zwischen der göttlichen Kenntnis und irgend einem zufällig bestehenden Dinge; vielmehr ist für die göttliche Kenntnis niemals etwas in anderer Beziehung erkannt, was die Zeit betrifft, als wie es die Gegenwart verlangt. Das kann auf folgende Weise verständlich gemacht werden. Wenn jemand viele auf einem Wege vorübergehen sehen würde und zwar für einige Zeit, dann würde er in den einzelnen Teilen der Zeit als gegenwärtige einige von diesen vielen sehen und nur in der ganzen Zeit würden alle ihm gegenwärtig geworden sein; nicht aber hätte er alle zugleich sich gegenwärtig gehabt, weil die Zeit, da er schaute, nicht ganz in einem Augenblicke sich zusammenfaßte. Würde

---

invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcunque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcunque est sicut ordo praesentis ad praesens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter, quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent: unde cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur, ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est alteri, cui succedit in tempore: sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed praesens.

nun dieses ganze Schauen in einem Augenblicke existieren, so würde er auch alle, die da vorübergehen, zugleich gegenwärtig gehabt haben, wenn auch nicht alle zugleich vorübergingen. Das göttliche Schauen aber wird durch die Ewigkeit gemessen, die da ganz in einem Augenblicke ist, trotzdem jedoch die ganze Zeit in sich schließt und keinem Teile der Zeit fehlt. Also muß Gott alles, was in der Zeit geschieht, nicht als zukünftig, sondern als gegenwärtig sehen. Was von Gott gesehen wird, ist wohl zukünftig mit Rücksicht auf ein anderes Sein, dem es in der Zeit folgt; dem göttlichen Schauen aber selbst, das da nicht in der Zeit ist, sondern außerhalb der Zeit, kann nichts zukünftig sein, sondern alles ist ihm gegenwärtig.

Wie kann auch nur daran gedacht werden, daß der engelgleiche Lehrer bei diesen Worten auf eine objektive Präsenz hindeuten wollte! Oder ist nicht dem Erkennenden als solchem alles, was er kennt, ganz notwendig zugleich gegenwärtig? Daß vor meinem Geiste Himmel und Erde, Gestirne und Meere, Ost und West zugleich stehen, das bedarf keiner Auseinandersetzung. Es erscheint eben hier der Hauptfehler der molinistischen Denkweise, der sich auch bei anderen Punkten bemerklich macht, in ganz offenbar hervortretender Weise. Nach ihr ist Gott nichts als ein bis ins Unendliche gesteigerter Mensch: Vor dem erkennenden Geiste des Menschen steht *vieles* zugleich, weil er *vieles erkennt*; und bei Gott steht *alles*, was ist, zugleich, weil Er alles erkennt; und noch viel mehr könnte zugleich vor Ihm stehen, weil Er noch unendlich mehr erkennen kann.

Dagegen besteht die Wahrheit, wie sie das Vaticanum noch definiert hat, darin, daß Gottes Wesen durchaus geschieden ist vom Wesen des Geschöpflichen. *Wesentlich* anders ist die Weise, wie die Dinge alle zugleich vor dem Schöpfer stehen; und *wesentlich* anders jene, wie sie vor dem Geschöpfe erscheinen. Das erklärt Thomas noch des

weiteren:[1]) „Weil das Schauen des göttlichen Wissens durch die Ewigkeit gemessen wird (also das Wissen wird wohl unterschieden von der Ewigkeit), und diese Ewigkeit in ihrer Dauer ganz zugleich ist (ohne im mindesten, wenn auch im selben Sein, sich auf unbestimmte Zeit hinzuziehen, wie das die Brücke thut, unter der die Wasser dahinströmen), trotzdem sie die ganze Zeit in sich einschließt und keinem Teile der Zeit mangelt; deshalb folgt, daß, was auch immer in der Zeit geschieht, Ihm stets gegenwärtig ist."

Thomas erklärt die Frage noch umständlicher; er weist die bloße praesentia objectiva geradezu ab mit folgenden Worten:[2]) „Was auch immer erkannt wird, das muß irgendwie Sein haben, zum mindesten im Erkennenden. Wie sich also etwas zum Sein verhält, so verhält es sich zur göttlichen Kenntnis. Das Sein eines Dinges aber kann auf dreifache Weise betrachtet werden: 1) soweit es in seiner Natur ist außerhalb seiner Principien; 2) soweit es im Vermögen

---

[1]) Cf. ob. II. de verit. art. 12. et 12. de verit. art. 6. et I. qu. 57. art. 3. Quia videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest et ipsum concludit, et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus sicut in praesentia et videt omnia ut in seipsis sunt.

[2]) I. dist. 38. qu. I. art. IV. Quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente . . . Unde secundum quod aliquid se habet ad esse ita se habet ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causa vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcunque tempus Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua vel potentia alicujus causae; sed etiam in esse naturae. Quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones.

einer Ursache ist; 3) soweit es vom Erkennenden erfaßt wird. Alle Dinge also, die in ihrer Natur ein Sein haben, erkennt Gott, für welche Zeit auch immer, in der Ewigkeit, sowohl ihre Natur erfassend, als ihr Sein schauend; nicht aber nur in seiner Kenntnis allein oder in dem Vermögen einer Ursache, sondern in ihrem thatsächlichen Sein. Das erhellt daraus, daß Gott die thatsächliche Existenz, die das Ding in seiner eigenen Natur hat, kennt. Hätte aber Gott von Ewigkeit her nichts erkannt als das, was in der Kenntnis ist oder im Vermögen der Ursache, so würde seine Kenntnis fortschreiten und sich vollenden während der Aufeinanderfolge der Zeiten."

Hier giebt Thomas den tiefsten Grund an, weshalb die objektive Präsenz der Dinge, nämlich ihre Eigenschaft, Erkenntnisgegenstände zu sein, gar nicht der einzige Grund ihrer gleichzeitigen Existenz in der Ewigkeit sein kann. Das thatsächliche Sein der Dinge ist außerhalb ihrer Principien. Aus den Principien der Dinge folgt nicht das thatsächliche Sein. Die inneren Seinsprincipien der Dinge sind nicht der hinreichende Grund, weshalb das thatsächliche einzelne Sein erkannt wird. Es kann der Mensch ganz vollständig, wie sich Thomas ausdrückt, seinen inneren Seinsprincipien nach, in meiner Kenntnis sein, ohne daß ich damit notwendig diesen oder jenen einzelnen Menschen erkenne. Die vernünftige Kenntnis als solche erstreckt sich nur auf den Grund der Dinge. Für das einzelne Wirklichsein giebt es aber keinen hinreichenden Grund im Dinge selbst.

Die objektive Präsenz, also die Präsenz allein als Erkenntnisgegenstand, ist somit einfach mit der Unmöglichkeit verbunden, von sich aus das wirkliche einzelne Sein der Dinge dem vernünftig Erkennenden gegenwärtig zu halten. Denn es giebt keinen inneren Grund für diese Wirklichkeit im Dinge. Sie kann gar nicht von der reinen Vernunft erfaßt werden. Würde Gott dieses gesamte Wirklichsein nicht von jeher

in der Ewigkeit gleichmäßig schauen, so würde seine Kenntnis sich mit jedem neuen Sein vermehren.

Selbst das Wesen Gottes oder die Macht Gottes, potentia (primae) causae, kann kein eigentliches Erkennen des Einzelseins ergründen; denn sie ist nicht in der Weise die Ursache des Dinges, daß dieses nicht auch nicht sein könnte. Das Einzelsein als Einzelsein ist in dieser Beziehung außerhalb auch dieser Seinsprincipien: Es ist nicht mit solcher Notwendigkeit darin enthalten, daß es nicht auch nicht sein könnte. Nur insofern das Wesen Gottes im thatsächlichen Sein gleichförmig ist mit dem Willen Gottes und dieser im nämlichen Sein mit dem Wissen, ist der notwendige hinreichende Grund für das Einzelsein gegeben. Diese Gleichförmigkeit aber ist nur enthalten in der Ewigkeit. Nur die Ewigkeit als Dauer also kann das Schauen des Einzelnen begründen und vermitteln. Die Ewigkeit aber ist **tota simul**, durchaus ganz einfache Seinsfülle. Also nur weil die Dinge ihrem Wirklichsein nach gleichzeitig gegenwärtig sind der Ewigkeit, sind sie von Gott geschaut.

Es haben einige aus diesen Stellen sich damit einen Ausweg gesucht, daß sie sagten, es sei die Meinung des heiligen Thomas, die Dinge seien der Ewigkeit gegenwärtig; nicht zwar vermöge des inneren Seinsgrundes oder vermöge irgendwelcher für das Wirklichsein an und für sich indifferenter Ursachen; sie seien also nach dieser Seite hin nicht objektiv gegenwärtig; aber wohl seien sie es für die Zeit, daß sie Wirklichkeit haben und diese Zeit sei der Kenntnis Gottes gegenwärtig. Diese Autoren würden also zugestehen, daß die Dinge nicht Gottes Ewigkeit gegenwärtig sind, weil Gott den inneren Seinsgrund oder ihr Vermögen mehr durchdringe, als eine geschaffene Vernunft es vermag; wie Molina mit seiner **supercomprehensio** etwa hätte folgerichtig sagen müssen. Sie gestehen aber nicht zu, daß alle wirklichen Zeitdifferenzen gleichzeitig Gott gegenwärtig sind, wenn auch nicht auf Grund ihrer selbst, so doch auf

Grund der allumfassenden und allumschließenden Gewalt der Ewigkeit.

Gerade dieser letzte Punkt aber ist augenscheinlich bei Thomas immer in aller Form ausgedrückt. Nicht in der Zeit, nicht weil die Dinge eine gewisse Zeitdifferenz einnehmen, sieht sie Gott in der Ewigkeit. Nein; die Ewigkeit macht sich eben alle diese Zeitdifferenzen und zwar alle zusammen und zugleich gegenwärtig. Aus dem Maße heraus, welches ambit omne tempus, concludit omne tempus, aus der Ewigkeit heraus und kraft deren schaut Gott alles zeitliche Wirklichsein mit einem Blicke; und nicht, weil die betreffende Zeitdifferenz vorhanden ist und erkannt wird, ist sie Ihm gegenwärtig.

Es darf auch nicht gesagt werden, daß Gott kraft seiner Ewigkeit den zeitlichen Dingen koexistiert, nur wann eben diese sind und daß Er deshalb sie für diese Zeit sieht. Denn demgemäß würden die Dinge ja der Ewigkeit nicht gegenwärtig sein, sondern zukünftig. Erst dann nämlich würde die Ewigkeit ihnen koexistieren, wenn sie sind; für die Ewigkeit als solche würden sie somit zukünftig sein. Letztere würde z. B. heute koexistieren meinem Spaziergange, den ich morgen machen will, d. h. die Ewigkeit würde diesem Spaziergange deshalb koexistieren, weil sie schon heute ist und morgen auch sein wird. Die Dinge wären also gegenüber der Ewigkeit an sich als einer Dauer zukünftig oder vergangen; sie wären beständig gegenwärtig nur objective.

Thomas aber behauptet in den obigen Stellen für jeden, der sie genau liest, das gerade Gegenteil. „Die zukünftigen Sachen sind stets Gott gegenwärtig kraft seiner Ewigkeit;" und wie er in der letzten Stelle hervorhob, „nicht kraft seiner Kenntnis," also nicht objective.

Er führt dies noch eingehender aus in folgender Stelle:[1])

---

[1]) I. dist. 38. qu. I. art. V. Omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Cum igitur Deus sit aeternus oportet quod

„Jede Kenntnis gestaltet sich nach der Beschaffenheit dessen, der sie hat. Da also Gott ewig ist, muß seine Erkenntnis so sein, wie die Ewigkeit sie verlangt, die da besagt: ganz und zugleich sein ohne Aufeinanderfolge. Gerade also, wie die Ewigkeit, obgleich die Zeit in unaufhörlicher Aufeinander-

---

cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde melius dicitur providentia quam praevidentia: quia non quasi futurum sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praescientia, in quantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium esset actus unus, posset dici, quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successive. Cum ego Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram et respectu futuri praeteritam: sed videt istud tempus, in quo est praesens et rem esse praesentem in hoc tempore. Quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et sic patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est, quando jam ejus esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest.

folge vorübergeht, allen Zeiten gegenwärtig ist, als die eine und dieselbe und völlig unteilbare, wie das stehende „Nun“, so schaut auch sein Wissen alles Zeitliche als Sich gegenwärtig, obgleich im Bereiche des Zeitlichen das eine dem anderen folgt; und nicht das geringste ist zukünftig für Gott, wohl aber ist das eine zukünftig mit Rücksicht auf das andere. Daher wird das Wissen Gottes besser Vorsehung genannt, als Vorhersehen, weil Er nichts als zukünftig, sondern alles als gegenwärtig sieht, fern von Ihm (im Nichts) gleichwie von der Warte der Ewigkeit herab. Jedoch ist der Name Vorhersehen auch in der Ordnung; denn Er sieht, was für uns zukünftig ist, nicht aber für Ihn. Das möge an einem Beispiele gezeigt werden. Es seien fünf Menschen, die da einer nach dem anderen in fünf Stunden fünf Ereignisse sehen, die zufällig geschehen. Diese fünf zusammen also, so kann ich wohl sagen, schauen diese fünf Thatsachen, die sich einander folgen, als gegenwärtige vor sich. Vorausgesetzt nun, daß diese fünf Erkenntnisakte nur ein einziger wären, so müßte gesagt werden, dieser eine Erkenntnisakt betrachte die fünf Thatsachen, die sich einander folgen, als gegenwärtige. Da also Gott in einem ewigen Blicke, in welchem keine Aufeinanderfolge ist, alle Zeiten sieht, so schaut Er auch alles, was in den verschiedenen Zeiten zufällig geschieht, von Ewigkeit als Sich gegenwärtig; — und nicht, als ob es nur Gegenwart hätte in seiner Kenntnis. Denn Gott erkennt nicht nur von Ewigkeit, daß Er die Dinge erkennt — das bedeutet: Sein haben in seiner Kenntnis; — vielmehr hat Er gesehen und wird sehen von Ewigkeit mit seinem einen einfachen Blicke die einzelnen Zeiten und daß ein solches Ding in einer solchen Zeit ist und in einer solch anderen nicht mehr ist. Und Er sieht nicht nur diese Sache als zukünftig mit Rücksicht auf das Vergangene und umgekehrt, sondern Er schaut diese Zeit, wo sie gegenwärtig ist, und die Sache, die da in dieser Zeit ist. Das aber kann bei unserer Ver-

nunft nicht ſtatthaben; denn deren thatſächliches Erkennen iſt mit der Aufeinanderfolge verknüpft gemäß den verſchiedenen Zeiten. Und ſo iſt es klar, wie es kein Hindernis dafür giebt, daß Gott ſichere Kenntnis habe von den freien Handlungen; denn ſein Blick erreicht die freie Handlung gemäß dem, daß ſie thatſächlich beſteht und gegenwärtig iſt, ein beſtimmtes Sein hat und ſo mit unfehlbarer Gewißheit erkannt werden kann."

Es iſt ſchwer möglich, prägnanter die objektive Präſenz von der Präſenz dem wirklichen Sein nach zu unterſcheiden. Vermöge der „Kenntnis", wie Thomas ſagt, ſchaut Gott die Dinge, inſoweit ſie ihr Sein in Ihm haben; vermöge der „Ewigkeit" ſchaut Er die Dinge, inſoweit ſie thatſächliches Sein außer Ihm haben. Nicht als zukünftige ſchaut Er ſie, ſondern Er ſchaut als Ihm gegenwärtig und als von jeher gegenwärtig die „Zeitdifferenz, in welcher die Sache iſt und auch die Sache, welche in der betreffenden Zeitdifferenz iſt". Überdies iſt für Thomas die „objektive" Präſenz erſt verurſacht oder erhält erſt ihre Richtſchnur in der „phyſiſchen" Präſenz; alſo das „zugleich", was die Moliniſten für die erſtere annehmen, beſitzt ſeinen inneren Grund in der letzteren, nämlich in der Thatſache, daß alles Zeitliche zugleich und in mehr (et amplius, ſagt Thomas) als erſchöpfender Weiſe ſeiner Dauer nach von der Ewigkeit in erſter Linie gemeſſen wird.

264. Die von den Moliniſten angeführten Thomas-Stellen.

Damit erledigen ſich auch die oben angeführten Einwürfe. Zuvörderſt iſt es leicht nachzuweiſen, wie die Moliniſten ſich mit Unrecht auf Thomas berufen.

In I. qu. 20. art. 2. ad 3 m. erklärt der heilige Lehrer gar nicht, in welcher Weiſe die Dinge ab aeterno in Gott geweſen ſind, ob bloß als Erkenntnisgegenſtände in ratione cogniti oder auch als im thatſächlichen Sein gemeſſen von der Ewigkeit in continentia durationis men-

surantis. Diese zweifache Weise aber hebt er offenbar in anderen Stellen hervor. Für den Zweck, den er in der qu. 20 verfolgt, genügte die erste Art und Weise.

Das, was in 1. 2. qu. 96. art. 1. ad 1. gesagt wird, leugnet niemand; die Frage ist nur, warum Gott das thatsächliche Sein kennt und auf Grund dessen „präordiniert". Und da jedes Sein, um gekannt zu sein, ein es bedingendes Maß haben muß, die innere Substanz des Dinges aber nicht das hinreichende Maß für das Wirklichsein bilden kann, denn sie ist dafür gleichgültig; so kann dieses Maß nur der Wille Gottes, und da der Wille für sich allein nicht Wissen und Messen ist, so kann dieses Maß, welches die Kenntnis vermittelt, nur die Ewigkeit sein.

Auch was I. qu. 16. art. 7. bestimmt, daß irgend welche Wahrheit nur deshalb ewig genannt wird, weil sie im göttlichen Wissen ist, leugnet niemand; wohl aber ist gezeigt worden, wie gerade die Vollendung der Ewigkeit in der Auffassung, also im thatsächlichen Wissen besteht.

Bei XII. de verit. art. 3. wird unsere Frage wiederum nicht berührt; denn es kommt eben darauf an, zu zeigen, wie die futura contingentia in die praescientia kommen, und das hat die letztcitierte Stelle ausführlich gethan.

265. Die Vernunftschlüsse der Molinisten gegen die praesentia physica.

a) Das Fundament für die Erkennbarkeit eines zeitlichen Seins in der Ewigkeit und für die dementsprechende Beziehung zum göttlichen Schauen ist die thatsächliche Existenz in der Zeit.

Da ist wohl zu unterscheiden. Ein solches Fundament für die Erkennbarkeit ist die thatsächliche Existenz des betreffenden Seins in der Ewigkeit für eine bestimmte Zeitdifferenz; das ist richtig; — ein solches Fundament ist die thatsächliche Existenz, soweit sie von der Zeit allein gemessen wird; das ist schon aus dem Grunde falsch, weil die

Zeit auf Gott keinen bestimmenden Einfluß zu haben vermag und keine Ursache für die Erkennbarkeit in Gott abgeben kann.

Allerdings kann etwas nur gesehen werden, wie es ist. Aber das Zeitliche ist eben nicht unabhängig aus sich heraus und bringt somit sein Maß nicht selbständig mit. Sowie es sich aber mit dem Sein verhält, so verhält es sich auch mit der Dauer.

Das erhellt noch mehr, wenn der oben erklärte erste Satz erwogen wird. Was ist die Zeit dem Wesen nach? Ein Vor und Nach. Was ist das Nun der Zeit, die Richtschnur des Vor und Nach? Das mobile, wie Thomas sagt, also ein Vermögen für die wirkliche Bewegung und Entwicklung. Ein bestimmbares Vermögen nun kann nicht in erster Linie maßgebend sein für die Wirklichkeit; wohl aber geht von dem, was rein wirklich ist, die Bestimmung aus für das reine Vermögen.

Daraus widerlegt sich, was zur weiteren Begründung angeführt worden. Die Koexistenz zweier Dinge ist korrelativ; es muß also das eine erst bestehen, ehe es mit dem anderen koexistieren kann. Das wäre ganz richtig, wenn es um eine Beziehung auf einer und derselben Seinslinie sich handelte; wenn z. B. die Ewigkeit nur eine Zeit ohne Ende wäre in ungemessener Reihenfolge. Das ist aber hier nicht der Fall. Die Ewigkeit ist keine Zeit, sie ist selbst ganz und gar außerhalb des Wesens der Zeit. Wohl aber enthält sie alle Zeit in sich, wie etwa ein König alle Macht im Staate; und ist in ihrer Einfachheit das erste Maß der Zeit. Von ihr kommt es also gerade, wenn etwas in der bestimmten Zeit existiert; und daß dieses selbe für die bestimmte Zeit koexistiert der ganzen Ewigkeit.

Wir wollen aber auch die angeführte Begründung zugeben; wir gehen noch weiter und nehmen sie für die praesentia physica in Anspruch. Soll der Antichrist z. B. mit der Ewigkeit koexistieren, so ist das korrelativ. Wo hat nun

diese Beziehung ihren Grund? Im Antichrist? Giebt er sich sein Sein und die Zeit seiner Existenz? Jedenfalls nein. Koexistiert er mit der Ewigkeit für eine bestimmte Zeitdifferenz, so kann diese Koexistenz offenbar nur in der Ewigkeit ihren Grund haben. Die Ewigkeit umschließt unwandelbar die Zeitdifferenz, in welcher der Antichrist sein soll. Und weil die Ewigkeit, welche den Willen Gottes, sowohl den bestimmenden wie den erlaubenden, mißt, diese Zeitdifferenz in sich enthält; deshalb koexistiert schon jetzt die Ewigkeit dem Antichrist für diese bestimmte Zeit und deshalb wird, was das Maß der Zeit anbetrifft, der Antichrist dann sein.

Es ist ein völliges Mißverständnis der ganzen Frage, wenn aus dieser Koexistenz gefolgert wird: „Der Antichrist existiert in der Ewigkeit, also ist er bereits und wird im nunc der Zeit das zweite Mal hervorgebracht." Der Wille Gottes ist nicht der Antichrist. Der Wille Gottes bestimmt den Antichrist für eine gewisse Zeitdifferenz. Also enthält die Ewigkeit, welche den Willen Gottes als identisch mit dem Sein zeigt, den Antichrist für jene Zeitdifferenz und deshalb eben ist der Antichrist nur für jene Zeitdifferenz und für keine andere.

b) Damit ist die Antwort zugleich auf den zweiten Einwurf gegeben. Weder wendet der freie Willensbeschluß Gottes etwas an, noch läßt er in der Ewigkeit etwas zurück, als ob die betreffenden Dinge bereits wirklich in der Ewigkeit wären, ehe sie in der Zeit sind. Der Wille Gottes bestimmt, nicht das Zeitliche, sondern die Wirksamkeit Gottes, welche eben gemäß diesem Willen für die bestimmte Zeit etwas hervorbringt; — diese Wirksamkeit Gottes wird gemessen durch die Ewigkeit und darum existieren die Sachen unabänderlich gerade in jener Zeit.

c) Der Vergleich mit dem Orte in der Weise, wie ihn der dritte Einwurf anführt, ist durchaus unpassend. Es giebt keinen in sich unendlichen Körper oder einen alle

Körper einschließenden Ort; nur ein endloser, d. h. immer zu vergrößender oder zu verkleinernder Raum ist denkbar. Deshalb muß erst ein Ding den eigenen Ort für sich haben, ehe es dem Raume im allgemeinen angehören kann; gerade wie aus dem Wirklichen das Mögliche folgt. Es giebt aber eine unendlich vollkommene, ganz und gar einfache Dauer, von der alle Dauer kommt; die also geradeso jegliche einzelne Dauer des Zeitlichen als bethätigende Ursache in sich enthält, wie das unendliche volle Sein alles mögliche und wirkliche Sein. Aus diesem Argumente folgt somit vielmehr die thomistische Ansicht, als die molinistische.

d) Der vierte Einwurf geht von der Voraussetzung aus, daß das höhere und einfachere Maß, welches der Zeit als dem eigenen Maße der Dinge bei den Thomisten widersprechen soll, als ein derselben Gattung und demselben Wesen wie die Zeit angehöriges von den Gegnern betrachtet wird. Existieren in einer bestimmten Zeit und Koexistieren einer unendlichen, also in ihrer Totalität unbestimmten Zeit; dies würde allerdings einen Widerspruch bedingen. Existieren aber in der bestimmten Zeit und koexistieren der Ewigkeit; das ist weit entfernt ein Widerspruch zu sein, das ist von der Zeit erfordert. Soll überhaupt eine Zeitdauer denkbar sein, die wesentlich im Vermögen besteht, so muß es eine Dauer dem Wesen nach geben, die nur reine Thatsächlichkeit sein kann und sonach in der Fülle ihrer Thatsächlichkeit als Dauer alles Vermögen zu dauern in sich enthalten muß; gleichwie das Feuer als warm dem Wesen nach alle Möglichkeit warm zu werden einschließt.

266. Die drei Absurditäten.

Die drei Absurditäten stellen sich bei einiger ernsten Prüfung ebensowenig als Absurditäten heraus wie die Einwürfe als ernste Schwierigkeiten. Wohl aber wäre es ein leichtes, sowohl die einen wie die anderen den Gegnern zurückzugeben; nämlich gegen sie zu richten, damit

sie darauf vom Standpunkte der „objektiven Präsenz" erwidern.

a) Adam und der Antichrist sollen nach der praesentia physica zugleich koexistieren und nicht koexistieren; koexistieren, weil sie in der Ewigkeit sind und nicht miteinander koexistieren, weil sie unter dem Zeitmaße stehen. Die Antwort ist bereits gegeben. Adam und der Antichrist koexistieren in keiner Weise miteinander. Vielmehr ist die Ewigkeit, wie bereits auseinandergesetzt worden, der Grund, daß ein jeder von beiden seine Zeitdifferenz einnimmt; denn für die bestimmte Zeitdifferenz eben existiert ein jeder von ihnen zugleich mit der ganzen Ewigkeit und zwar kraft der „einen und derselben und unteilbaren" Ewigkeit, wie Thomas oben sagte.

b) Ganz dasselbe gilt für die zweite „Absurdität". Für die heutige Zeitdifferenz bin ich und war ich von jeher in der Ewigkeit enthalten; nicht aber für jene vor oder nach hundert Jahren. Deshalb bin ich, und zwar gerade in unerschütterlichster Weise, gerade heute und nicht zugleich vor und nach hundert Jahren. Ebenso könnte ich schließen. Die 10 wird ebensogut durch die Einheit gemessen wie die Zahl 100; also ist die 10 = 100.

c) Auch die dritte „Absurdität" geht aus reinem Mißverstande der Frage hervor. Die freien Akte sollen ihre Freiheit, kraft deren sie sein und nicht sein können, verlieren, weil ihr Sein von jeher in der Ewigkeit enthalten ist. Aber die Ewigkeit mißt ja eben nur das Wirklichsein; sie kennt in sich kein Vorher und Nachher. „Wie das Auge, welches die Dinge sieht, denselben dadurch keine Gewalt anthut," sagt Thomas, „ebensowenig berührt die Ewigkeit, welche alles als gegenwärtig schaut, das Freie oder Nichtfreie."

Wir haben übrigens bereits bemerkt, daß Molina jedenfalls dem heiligen Thomas die Meinung von der physica praesentia zuschreibt. Was er selbst in dieser Frage für eine bestimmte Ansicht gehabt, darüber streiten die Anhänger.

Gewiß ist, daß er I. qu. 14. art. 13. disp. 13. das Argument, welches er gegen die praesentia physica an zweiter Stelle anführt, als gegen seine eigene Meinung gerichtet ansieht. Seine supercomprehensio läßt sich allerdings noch leichter als alle die anderen molinistischen Systeme vereinen mit der Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit ihrem wirklichen thatsächlichen Sein nach. Dem Molina schließen sich (wir sagen dies mit der eben gemachten Reserve) in der Behauptung der physica praesentia unter den Molinisten mit mehr oder minder großer Klarheit an: Fonseca 6. metaphys. c. 2.; — Granado Tract. IV. de scientia Dei disp. 3.; — Ruiz disp. 28. sect. 3.; — Claudius Typhanius, de ordine c. 19.

Hören wir nun noch die Väter.

§. 4.

Thomas und die Väterlehre.

Es muß — wir müssen darauf immer von neuem zurückkommen — die Illusion zerstört werden, als ob sich bei allen diesen Fragen um neue Theorien handle, welche der „Fortschritt und die Entwicklung", wie ihn die Theologie im neunzehnten Jahrhundert erreicht hat, zu besprechen vermöge und wozu in den Vätern nur Ansätze liegen. Jener Vater, welcher bei weitem am entschiedendsten und gewissermaßen in plastischer Sprache die jetzt beregte Frage behandelt hat, ist auch zugleich der älteste, der unmittelbare Schüler Pauli, der große Areopagite. Aus ihm haben die Väter ihre Überzeugung geschöpft; aus ihm heraus hat Thomas die scharfe Fassung seiner Ideen gelernt.

Die diesbezügliche Lehre drückt der heilige Dionysius im fünften Kapitel de div. nom. aus und noch ausführlicher im zehnten. Wir führen das letztere dem Leser vor. Es wird leicht sein, die Übereinstimmung zu konstatieren,

welche zwiſchen Dionyſius und Thomas und ebenſo zwiſchen Dionyſius und den Vätern herrſcht, die ſpäter angeführt werden ſollen.

267. C. 10. de div. nom. Text.

„Es iſt nun Zeit,[1]) unſeren Gott, der ſo viele Namen hat, auch als den allgewaltigen und den Alten der Tage

---

[1]) Ὥρα δὴ τῷ λόγῳ τὸν πολυώνυμον θεὸν, ὡς παντοκράτορα, καὶ ὡς παλαιὸν ἡμερῶν ὑμνῆσαι. Τὸ μὲν γὰρ λέγεται, διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἕδραν, συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα καὶ ἐνιδρύουσαν καὶ θεμελιοῦσαν καὶ περισφίγγουσαν καὶ ἀρχὰς ἐν ἑαυτῇ τὸ πᾶν ἀποτελοῦσαν, καὶ ἐξ ἑαυτῆς τὰ ὅλα, καθάπερ ἐκ ῥίζης παντοκρατορικῆς, προάγουσαν, καὶ εἰς ἑαυτὴν τὰ πάντα, καθάπερ εἰς πυθμένα παντοκρατορικὸν, ἐπιστρέφουσαν καὶ συνέχουσαν αὐτὰ, ὡς πάντων ἕδραν πανκρατῆ, τὰ συνεχόμενα πάντα κατὰ μίαν ὑπερέχουσαν πάντα συνοχὴν ἀσφαλιζομένην καὶ οὐκ ἐῶσαν αὐτὰ διεκπεσόντα ἑαυτῆς, ὡς ἐκ παντελοῦς ἑστίας κινούμενα παραπολέσθαι. Λέγεται δὲ παντοκράτωρ ἡ θεαρχία καὶ ὡς πάντων κρατοῦσα, καὶ ἀμιγῶς τοῖς διοικουμένοις ἐπάρχουσα, καὶ ὡς πᾶσιν ἐφέτη καὶ ἐπέραστος οὖσα, καὶ ἐπιβάλλουσα πᾶσι τοὺς ἐθελουσίους ζυγοὺς, καὶ τὰς γλυκείας ὠδίνας τοῦ θείου καὶ παντοκρατορικοῦ καὶ ἀλύτου τῆς ἀγαθότητος αὐτῆς ἔρωτος.

Ἡμερῶν δὲ παλαιὸς ὁ Θεὸς ὑμνεῖται, διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι καὶ αἰῶνα, καὶ χρόνον, καὶ πρὸ ἡμερῶν καὶ πρὸ αἰώνων καὶ χρόνου. Καίτοι καὶ χρόνον καὶ ἡμέραν καὶ καιρὸν, καὶ αἰῶνα θεοπρεπῶς αὐτὸν προσρητέον, ὡς ὄντα κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἀμετάβλητον καὶ ἀκίνητον, καὶ ἐν τῷ ἀεὶ κινεῖσθαι μένοντα ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ ὡς αἰώνων καὶ χρόνου, καὶ ἡμερῶν αἴτιον. Διὸ καὶ ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν μυστικῶν ὁραστέων θεοφανείαις, καὶ πολιὸς καὶ νέος πλάττεται· τοῦ μὲν προτέρου τὸν ἀρχαῖον καὶ ὄντα ἀπ' ἀρχῆς, τοῦ νεωτέρου δὲ τὸν ἀγήρω σημαίνοντος. ἢ ἀμφοῖν τὸ ἐξ ἀρχῆς διὰ πάντων ἄχρι τέλους αὐτὸν προϊέναι διδασκόντων· ἢ ὡς ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς φησὶ, τοῦ ἑκατέρου τὴν ἀρχαιότητα τὴν θείαν ὑποδηλοῦντος τοῦ μὲν πρεσβυτέρου τὸ πρῶτον ἐν χρόνῳ, τοῦ νεωτέρου δὲ τὸ κατὰ ἀριθμὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος· ἐπείπερ ἡ μονὰς καὶ τὰ περὶ μονάδα τῶν ἐπὶ πολὺ προεληλυθότων ἀριθμῶν ἀρχηγικώτερα . . . . Πολλάκις δὲ καὶ τὰ ἀρχαιότατα τῇ τοῦ αἰῶνος ἐπωνυμία χαρακτερίζει, καὶ τὴν ὅλην δὲ αὖθις, ἔσθ' ὅτε τοῦ καθ' ἡμᾶς

mit unserer Rede zu feiern. Allgewaltig wird Gott nun genannt, weil Er der alles wirkende Sitz von allem ist. Er ist der Sitz, der da alles zusammenhält, alles umfaßt, alles fest macht und die Grundlage von allem legt, und alles besiegelt. Er ist jener Sitz, der da in Sich das All unlösbarerweise vollendet; aus seiner unbeschränkten Seinsfülle wie aus einer Wurzel, alles hervorbringt und wieder zu Sich dem unerschütterlichen Halt zurückwendet und es in sich zusammenhält. Der allwaltende Sitz ist Er von allen Dingen, der da alle Dinge, die Er zusammenhält, gemäß dem einen alles überragenden Bande auch unerschütterlich macht. Dies ist der Sitz, der da nicht zuläßt, daß die Dinge ihm entfallen, als ob sie von ihrem allvollendeten Heim hinaus bewegt gänzlich zu Grunde gingen. Allgewaltig wird die Herrschaft Gottes genannt, weil sie über alle Dinge gebietet und unvermischt ihrem Wesen nach allem vorsteht, für alles Gegenstand des Begehrens und der Zuneigung ist, allen Dingen Gesetze auflegt, die deren Natur entsprechen und, über sie alle die süßen Erzeugnisse der göttlichen und alles waltenden und unlösbaren Güte der Liebe selbst ausbreitet.

Nun wird aber Gott auch gelobt als der Alte der Tage, Denn Er ist das Zeitalter und die Zeit; und Er ist vor den Tagen und den Zeitaltern und den Zeiten. Er muß nämlich Zeit und Tag und Jahreszeit und Zeitalter genannt

---

χρόνου παράσταδιν, αἰῶνα προσαγορεύει, καθ' ὅλον καὶ ἰδιότης αἰῶνός ἐστι τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τοῦ καθόλου τοῦ εἶναι μετρεῖν. Χρόνον δὲ καλεῖ τὸν ἐγγενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα· διὸ καὶ ἡμᾶς ἐνθάδε κατὰ χρόνον ὁριζομένους αἰῶνος μεθέξειν ἡ θεολογία φησὶν, ἡνίκα τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος αἰῶνος ἐφικώμεθα . . . Τὸν δὲ Θεὸν καὶ ὡς αἰῶνα καὶ ὡς χρόνον ὑμνεῖν ὡς χρόνου παντὸς καὶ αἰῶνος αἴτιον καὶ παλαιὸν ἡμερῶν ὡς πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνον καὶ ἀλλοιοῦντα καιροὺς καὶ χρόνους· καὶ αὖθις πρὸ αἰώνων ὑπάρχοντα, καθ' ὅλον καὶ πρὸ αἰῶνός ἐστι καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων, ἀμήν.

werden, wie es Gottes Sein geziemt, insoweit Er bei jeder Bewegung unbeweglich ist und unveränderlich und mitten im beständig Bewegten in Sich selber bleibt; und wie die Ursache der Zeitalter und der Zeit und der Tage. Deshalb wird Gott auch in den heiligen Erscheinungen der gottbegeisterten Seher dargestellt als alt und als jung. Der Ausdruck „alt" bedeutet hier, was schon lange sein Dasein hat und von Anfang ist; der Ausdruck „jung" bezeichnet das alterlose, stets kräftige; in beiden zusammen aber liegt der Sinn, daß Gott als der eine vom Anfange bis zum Ende durch alles hindurch dringt: oder, wie Hierotheus sagt, beide Ausdrucksweisen offenbaren die göttliche unabänderliche Dauer und zwar bezeichnet das „alte" das, was an der Spitze steht im Bereiche der Zeit; das „junge" oder „neue" jenes, was beim Zählen in der Zahl das vorzüglichste ist; denn die Einheit und was ihr nahesteht, ist voran den weiteren Zahlen . , . Der Name Ewigkeit deutet oft auf das Älteste hin, wie wenn die Schrift die Gesamtheit der Dauer unserer Zeit Ewigkeit nennt, denn es ist der Ewigkeit eigen, das alte sowohl wie das unveränderliche und ganz im allgemeinen alles Sein zu messen. Zeit aber nennt die Schrift jenes, was im Entstehen und Vergehen und im Anderswerden besteht, was bald so, bald anders ist und demgemäß gemessen wird.

Deshalb verheißt auch die Schrift, daß wir, die wir nun durch die Zeit begrenzt werden, an der Ewigkeit teilnehmen sollen, wenn wir zu dem unvergänglichen und dem immer auf dieselbe Weise sich verhaltenden, ganz und gar in Sich bleibenden Ewigen gelangt sein werden . . . . Gott aber müssen wir preisen als die Ewigkeit und als die Zeit, weil Er die Ursache der Zeit und Ewigkeit ist und als den Alten der Tage, denn Er ist vor der Zeit und über alle Zeit und Er macht anders die Zeitepochen und die Zeiten; — und auf der anderen Seite ist Er wiederum von aller Zeitepoche

und über alle Zeitepochen und Zeitdauer hinaus und seine königliche Herrschaft ist die Herrschaft in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen."

268. Bemerkungen zu diesem Texte.

Die Schrifttexte auf welche Dionysius in dieser Stelle hinweist, sind bekannt: Der Psalmist sagt Psalm 73.: „Dein ist der Tag und Dein ist die Nacht, Du hast die Morgenröte geformt und die Sonne;" womit der heilige Sänger den Herrn feiert gleichsam als die Zeit und den Tag. Und wenn er hinzufügt: „Du hast gebildet den Sommer und den Frühling," so lobpreist er Ihn gleichsam als die Jahreszeiten. Oft aber wird in der Schrift die Dauer der Zeit mit der Ewigkeit verglichen. So II. Tim. 1.: „Vor den Zeiten der Ewigkeit," sagt der heilige Paulus und bezeugt damit, daß mag auch die Zeitdauer noch so sehr ausgedehnt werden, die Ewigkeit doch immer voran ist; und Röm. 16.: „Gemäß der Offenbarung des Geheimnisses, das in den ewigen Zeiten verborgen war."

Eine längere Dauer der Zeit oder die Zeitepoche, aevum, wird in der Schrift ausgedrückt: „Bis zum Ende der Zeiten" (Matth. 28.); „Ewige Jahre habe ich im Geiste überdacht" (Ps. 76.) und (2. Kor. 4.). Paulus nennt den Fürsten der Finsternis „den Gott dieser Zeit".

Wenn dann der Areopagite Gott als „alt" und „neu" bezeichnet und dabei auf die Schrift hinweist, so denkt er an Dav. 7, 9. „Und der Alte der Tage saß," oder an Ps. 70, 18.: „Und bis ins Alter und ins hohe Alter hinein verlasse mich nicht," und an Gen. 18, 2.: „Und als Abraham die Augen erhob, erschienen ihm drei Männer," oder an Isai. 62, 2.: „Ein neuer Name wird dir genannt werden." Und daß er Gott zusammen „alt" und „neu" nennt, hat seinen Grund in Ps. 101, 26.: „Im Anfange, o Gott, hast Du die Erde gegründet und die Himmel sind die Werke Deiner Hände; sie werden vergehen, Du aber bleibst."

Den Sinn der ganzen Stelle giebt Leſſius (lib. 4. c. 2. de perfectionibus div.) treffend mit den Worten wieder: „Gott allein hat keinen Anfang der Dauer, Er allein hat niemals begonnen, Er allein bethätigt und umſchließt alle Zeit und jede Zeitdauer.“ Ipse solus initio caret durationis, solus nunquam incepit, solus omne tempus et intervallum durationis occupat et ambit.

Die Worte ſelbſt des heiligen Dionyſius ſind ſo ſcharf, ſo treffend, ſo umfaſſend, daß es gar nicht möglich iſt, dieſelben anders zu erklären, als gemäß der Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit ihrem wirklichen Sein nach. Kürzer hatte er bereits im c. 5. geſagt:[1]) „Gott iſt die Zeit der Zeiten, beſtehend in ſeiner Wirklichkeit vor aller Zeit;“ — und kurz vorher in bezeichnendſter Weiſe:[2]) „Er iſt der Anfang und das Maß der Zeitalter und das Wirklichſein der Zeit und das Maß alles deſſen was iſt.“

Hier aber nennt Dionyſius Gott den Sitz, der alles zuſammenhält, alles in ſich einſchließt, alles feſt macht (ſ. oben bei Thomas die Ausdrücke ambit, concludit, continet mit Rückſicht auf die Ewigkeit und ihr Verhältnis zur Zeit), der wie aus einer Wurzel alles von ſich aus hervorbringt, und alles wieder zu ſich zurückwendet und in ſich einſchließt.

Wie ſoll da geleugnet werden können, daß Gottes Ewigkeit die Dinge ihrer Wirklichkeit nach als gleichzeitige mit ſich ſelbſt mißt; wenn ſie die „Wirklichkeit der Zeit“ iſt (*ὀντότης χρόνου*); wenn ſie das Maß alles Seienden in ſich enthält! In Gott ſitzt die Zeit, d. h. ſie hat da erſt ihren wirklichen Beſtand und ſieht in Gott, in ihrem Beſtehen in Gott, ihren einzigen, unerſchütterlichen Halt, dem gemäß die Teile der Zeit ihre beſtimmte Stelle einnehmen.

---

[1]) *Αὐτός ἐστιν αἰὼν τῶν αἰώνων ὁ ὑπάρχων πρὸ αἰώνων.*

[2]) *Ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων, καὶ χρόνων ὀντότης, καὶ αἰὼν τῶν ὄντων.*

Die Zeit ist in sich, in ihrem Wesen, wie wir das oben gesehen haben, nichts Wirkliches; sie ist vielmehr der treffendste Ausdruck dafür, daß die ganze Kreatur ihrem Wesen nach nichts ist als Vermögen, als Möglichkeit; sie ist das Maß „des Vergehenden", sagt Dionysius. Sie ist das Maß des Seins, insoweit dieses vergeht; und sie setzt als solches ein alles überragendes Maß als ihre Ursache voraus, das da ein und dasselbe ist mit der reinen immer bestehenden Thatsächlichkeit. Die Zeit ist prius und post; ihre Grundlage ist das nunc, nämlich alles was Vermögen ist im Dinge. Das messende thatsächliche „est" kann nur das ewig stehende nunc der Ewigkeit sein. Est in eo fuit (2. Cor.), sagt Paulus von Gott, um die Unveränderlichkeit seiner Natur und die demgemäße Sicherheit der göttlichen Verheißungen zu beweisen. Gott allein „ist" aber deshalb ist auch Er allein das μέτρον τῶν ὄντων; Er allein in seiner Ewigkeit ist der erste Grund davon, daß die Dinge das und daß sie jenes, daß sie so lange oder so lange sind.

Die Ewigkeit ist unteilbar, im wesentlich höchsten Grade einfach; das Maß aber muß gegenwärtig sein dem Gemessenen; das „ist" gegenwärtig dem „wird" und „gewesen"; also muß die ganze Zeit mit allen ihren Differenzen soweit sie wirklich ist der einfachen Ewigkeit ganz und zugleich gegenwärtig sein.

Dionysius hält das alles in seinen Ausdrücken treffend auseinander. Die Wurzel ist gegenwärtig dem ganzen Baume in allen seinen Teilen. Mangelt ihre Kraft einem Teile, so gehört dieser nicht mehr zum Baume. In der Wurzel ist diese Kraft geeint und findet ihr Maß nur in dieser selbst. Geht sie aber von der Wurzel aus und wird ein Eigentum der verschiedenen Teile und Vermögen; so bleibt sie zwar in der Wurzel sie selbst in all ihrer Thatkraft, in den Vermögen aber wird sie auch Vermögen und nimmt den Charakter eines jeden dieser Vermögen an. Im Verhältnisse dieser Vermögen zu einander besteht dann wohl

ein Vor und Nach, ein Länger und Kürzer; aber soweit in allen den Vermögen Lebenskraft ist, soweit sie ineinander greifen und der Vollendung des Baumes, die ja nichts anderes sein kann, als die Selbstreproduktion, zustreben, insoweit sind sie insgesamt gleichzeitig gegenwärtig der in der Wurzel voll und ganz wirkenden, oder vielmehr das Wesen der Wurzel bildenden Kraft.

So ist Gott die in unumschränkter Seinsfülle prangende Wurzel alles Seins. Ihm ist alles, was wirklich und infolge dessen thatsächlich vermögend ist, zugleich gegenwärtig. Nur weil jede dieser Seinsarten mehr oder minder Nichtsein ist, entfernen sie sich dementsprechend von Gott und der Grad dieses Nichtseins ist der Grad des gegenseitigen Verhältnisses der geschöpflichen Dinge zu einander, sowie der Träger der Zeit. Gott ist um so mehr in seiner ewigen Dauer das souveräne Maß des All, weil, wie Dionysius wohl hervorhebt, Er nicht nur die Wurzel ist, von welcher alles ausgeht, sondern weil Er auch alles „zu Sich zurückwendet und da in Sich zusammenhält".

Kein Wort der ganzen Stelle kann von einer objektiven Präsenz verstanden werden. Denn der Kenntnis als solcher sind die Erkenntnisgegenstände gegenwärtig, nicht weil sie in der Zeit sind, sondern deshalb, weil sie von der Zeit und den davon abhängigen einzelnen Bestimmungen losgelöst werden können und thatsächlich losgelöst erscheinen. Die Kenntnis an sich hat keine Dauer, ist vielmehr soweit sie Kenntnis ist, erhaben über alle Dauer, durch und durch allgemein, während die Dauer ein bestimmtes und besonderes Sein voraussetzt. Das müssen wir noch eingehender erklären.

269. Dionysius' Erklärungen.

Gott ist nur deshalb Kenntnis und Dauer, weil sein einzelnes individuelles Sein zugleich thatsächliches Erkennen, weil Er also seine eigene Dauer ist. Dionysius aber spricht

hier fortwährend von der Zeit als solcher, wie sie als Zeit, insofern sie Wirklichkeit besitzt, in Gott ist; wie sie in Gott ihre wirkende Ursache hat. Und da Gott seine wirkende Kraft selber ist, die Zeit aber wesentlich nur als Maß des Veränderlichen definiert werden kann; so ist eben Gott ihr wirkender Grund, weil Er seine eigene Dauer, seine Ewigkeit ist.

Gerade diese beiden Punkte hält Dionysius scharf auseinander. Als Zeit ist die Zeit Gott gegenwärtig, sie ist als Dauer von Ihm zusammengehalten; und andererseits bleibt Gott für sich bestehend, und als solcher außerhalb der Zeit. „Gott ist die Zeit, das Zeitalter ꝛc.," sagt Dionysius ausdrücklich. Damit stellt er den ersten Punkt fest. Von der Zeit als Zeit, als Dauer ist die Rede; und keineswegs von ihrer Vorstellung als Erkenntnisgegenstand, denn damit ist sie losgelöst von sich selbst als dem Maße des einzelnen Zeitlichen. Aber Gott ist so die Zeit, daß „Er vor aller Zeit ist und vor den Tagen ꝛc". Das betrifft den zweiten Punkt.

„Er ist inmitten der fortwährenden Bewegung" (ἐν τῷ ἀεί κινεῖσθαι); das betrifft den ersten Punkt. Aber Er ist so inmitten der Bewegung, daß Er „in Sich selber bleibt" (ἐφ' ἑαυτοῦ μενόντα); „Gott geht voran (προϊέναι) in der Zeit vom Anfange bis zum Ende." Damit berührt Dionysius den zweiten Punkt und faßt die absolute Herrschaft über die Zeit in einem Ausdrucke zusammen. „Er ist immer voran, immer zuerst, immer als für sich wirklich dem Wesen nach bestehend, zu allererst die Zeit, soweit sie wirklich ist, als erste Dauer messend" (μετρεῖν).

Dionysius verteidigt unsere Ansicht nach allen Seiten hin. Ist die Ewigkeit das Maß des göttlichen Seins? Das bezweifelt niemand. Nun, sagt der Areopagite, „es ist der Ewigkeit eigen, sowohl das alte wie auch das unveränderliche, im allgemeinen alles Sein zu messen." Sie mißt Sich selbst oder das göttliche Sein, weil sie stets in

sich gleichförmig das göttliche Sein ist; sie mißt eben dadurch auch das vergängliche Sein, weil sie Sich als dessen verursachende Kraft mißt und so die Ursache ist, daß das geschöpfliche Sein genau jene Dauer und sie gerade für jene Zeit einhält, mit der und für die es von jeher dem göttlichen ewigen Sein als der wesentlich einfachen und stets dieselbe bleibenden Dauer gegenwärtig ist.

Gott wird „Zeit" genannt, wie Er „Licht", „Feuer" von der Schrift genannt wird; nicht weil Er diese Seinsarten zu Gegenständen des Erkennens hat, da müßte Er ja ebensogut „Sünde" genannt werden können; — sondern weil Er in Sich alles besitzt, was an thatsächlichem Sein diese Dinge in sich schließen und weil Er somit das Vermögen so zu sein verursacht. Er schließt in Sich die Dauer dem Wesen nach ein, ist vielmehr seine eigene Dauer; und deshalb mißt Er in erster Linie alle Zeit und alles Zeitliche und ist somit als einfachste thatsächliche Dauer die allumschließende Ursache und das Maß alles dessen, was und insoweit es das Vermögen hat zu dauern. Deshalb setzt die heilige Schrift dann, wenn sie von Gott eine Zeit aussagt, immer etwas hinzu, was zugleich ausspricht, er sei als die in ihrer Thatsächlichkeit einzige Dauer außerhalb aller Zeit, umschließe aber eben deßhalb in seiner vollendeten Einfachheit und Unteilbarkeit alle Zeit und gehe noch darüber hinaus. So in der oben erwähnten Stelle: „Du bist immerdar derselbe und Deine Jahre gehen nicht zu Ende" (Hebr. 1.). Oder: „Rufe mich nicht zurück in der Mitte meiner Jahre; von Geschlecht zu Geschlecht dauert Dein Jahr." Jahre werden Gott zugeschrieben, aber Jahre, die nicht anfangen und nicht enden.

Divisi sunt ab ira vultus ejus et appropinquavit cor illius: „Geteilt sind worden vor dem heiligen Eifer seiner Liebe die Züge seines Antlitzes und sein Herz ist nahe gekommen." Je reicher des Geistes Kraft und Schärfe im Innern des Menschen ist, desto mehr sind geteilt im Antlitze seine Züge; desto zahlreicher sind sie; als ob immer

ein jeder dieser Züge einer anderen Seite der einen inneren geistigen Kraft entspräche. Aber alle diese einzelnen, zahlreichen, feinen Züge im Antlitze eines geistreichen, mit aller Anstrengung nach Hohem strebenden Menschen sind gleichmäßig gegenwärtig der inneren Geisteskraft, welche das Maß derselben in sich enthält, obgleich ein jeder nur in seiner Art das Herz des betreffenden Menschen nahe bringt.

So etwa, so verhält es sich mit den zahlreichen und zeitlichen Kreaturen Gottes. Züge sind sie im Antlitze Gottes, wie dasselbe durchscheint durch den beweglichen Stoff; Zeugnisse, wie sie der Psalmist sonst wohl nennt, von der urwaltenden Kraft des Höchsten, die da allem und jedem seine nimmer aufhörende Richtschnur vorzeichnet; Rechtfertigungen seiner Weisheit. O wie erhaben leuchtet hinter diesen Zügen die Lieblichkeit der göttlichen Güte; wie überwältigend seine alles wägende Macht; wie tief erstrahlt da der unabsehbare Abgrund seiner Ratschlüsse. Wer ruft nicht aus, wenn er dem ernsten Fingerzeige der Kreaturen mit tiefer Forschung gefolgt ist: „Wer soll Dich nicht fürchten, König der Völker!“ Der verzehrende Feuereifer der Liebe Gottes dehnt diese Züge immer mehr aus, verfeinert sie, vertieft sie, indem er alles miteinander in einzigster Harmonie verknüpft und das eine vermittelst des anderen zur Vollendung führt, d. h. zu Sich zurückwendet.

Es betrachte diese Kreaturen mit ihren wunderbaren einheitlichen Gesetzen jener, der da will, daß das Herz des Schöpfers sich ihm nahe. Gesetze hat Er aufgelegt den Kreaturen für ihre Entwicklung; aber Gesetze der Liebe, Gesetze, die Ihn selber als das liebwerteste und allzuerstrebende Gut hinstellen. Süße Gesetze sind es, wie Dionysius sagt; denn die Dinge folgen, indem sie dieselben erfüllen, nur ihrer eigensten inneren Natur. Die Natur der Sterne ist es, zu kreisen ohne Rast; und deshalb thun sie es aus innerster Neigung. Die Natur des Wassers ist es, daß es hinabfließt und deshalb fließt es gewissermaßen mit offen-

barstem Vergnügen hinab. Die Natur des Feuers ist es, daß es emporsteigt; und siehe da, mit welch glanzvoller Lust, mit wie staunenswerter Pracht, mit welch königlicher Majestät es hoch zur Höhe dringt. Die Natur des Adlers ist es, da oben hoch am Firmamente sich in den reinsten Lüften zu wiegen; und deshalb scheut er davor nicht zurück wie vor etwas Ermüdendem.

Und so hat jedes Ding seine Natur und dieser Natur gemäß lebt es unter den süßen Gesetzen der göttlichen Liebe. Und deine Natur, o Mensch? In ihr liegt es, diese Liebe zu erfassen, die Liebe Gottes, welche in den Kreaturen ausgestreut ist, zu vereinigen in deinem Geiste; alle diese Spuren als süße Gesetze in dich aufzunehmen und danach, getragen von der Liebe Gottes dich selber zu leiten, die Naturen zu lenken und das Herz Gottes auf diese Weise durch die Züge des Antlitzes hindurch dir nahe zu bringen. Gesetz und Freiheit ist ein künstlicher Gegensatz. Nein; gerade in der Erfüllung dieser „süßen Gesetze" der göttlichen Liebe wirst du die höchste Freiheit finden. „Das ist Liebe, daß wir seine Gebote erfüllen," sagt Johannes (1. 3.). Liebe ist nach dem Apostel gerade der höchste Ausdruck der Freiheit. Du wirst Gott ähnlich werden. Ihm sind gegenwärtig die Kreaturen alle insgesamt zu gleicher Zeit. Sie offenbaren sich in der Zeit, für jene Differenz, die ihnen da oben zugeschrieben steht. Leite sie nach diesem Willen Gottes; mache dich zum Genossen Gottes; indem du die Kreaturen leitest, wie Gott es vorgeschrieben und im gleichen Maße wirst du teilnehmen an der Ewigkeit der göttlichen Liebe.

Nach einer solchen Schilderung der unnahbaren und doch alles umfassenden Größe und Majestät Gottes wundert man sich nicht mehr über die großartige Erhabenheit, mit welcher derselbe Dionysius in der ecclesiastica hierarchia die Riten im Gottesdienste der Christen seiner Zeit schildert. Es galt einen Gott zu feiern, der kraft seiner wirkenden,

Ursächlichkeit auf das unmittelbarste mit dem Geschöpfe verbunden ist und trotzdem in seinem Wesen unsagbar entfernt steht vom Wesen des Geschöpfes. Einen Gott galt es zu feiern, aus dessen reinster Liebe alles geflossen, was da ist, und welcher überall die Spuren seiner Liebe eingeprägt hatte; ja der da am Ende „sichtbar wurde und unter den Menschen wandelte".

Auf der Grundlage der großartigen Idee von der Ewigkeit, welche der Areopagite gelegt, bauten die Väter fort. Wir führen zuvörderst jene beiden an, die am eindringlichsten von der Ewigkeit sprechen und in nicht mißzuverstehender Weise die Gegenwart der Dinge ihrem wirklichen Sein nach vor der Ewigkeit behaupten: wir meinen Gregor den Großen und Augustin. Einzelne Stellen anderer Väter werden darauf folgen.

270. Stellen aus Gregor dem Großen und Augustin.

„Das betrachtet er bei uns gleichsam als Nichtsein," sagt Gregor in den Moralien,[1]) „was da mit so großer Schnelligkeit vorübergeht. Weil aber bei Gott auch das, was vorübergeht, stillsteht; deshalb weiß Gott, was zukünftig ist, bevor es geschieht und vor der Zeit hat Er entschieden, wie alles in der Zeit zu gestalten sei." Da ist wörtlich das Argument des heiligen Thomas im vorliegenden Artikel: „In der feststehenden Ewigkeit sieht Gott, was war, sein wird und ist."

Noch ausdrücklicher behauptet Gregor gerade die Allgegenwart der Dinge in folgenden Worten:[2]) „In Gott,

[1]) Moral. lib. 12. c. 1. Hoc apud nos velut non esse considerat, quod tanta velocitate transcurrit. Quia vero apud Deum etiam labentia stant, cuncta Deus secutura praesciens, ante saecula decrevit qualiter per saecula disponantur.

[2]) L. c. lib. 11. c. 12. In illo enim ea quae secutura erant videbat assistentia, cui nec futura veniunt nec praeterita discedunt, sed cuncta simul ante ejus oculos assistunt.

nämlich sah er, was zukünftig war, als gegenwärtig; denn weder kommt zu Gott etwas als Zukünftiges, noch geht das Vergangene fort; sondern alles ist vor seinen Augen zugleich gegenwärtig."

Hier kann gar keine objektive Präsenz gemeint sein; denn bei dieser Präsenz ist es nicht im mindesten wunderbar, daß alles Verstandene, selbst das Zukünftige und Vergangene, gegenwärtig ist; vielmehr ist das auch bei den Geschöpfen durchaus notwendig. Aber was das Anschauen der Dauer betrifft, da besteht ein beständiger Wechsel für die Anschauung der Geschöpfe; während für Gottes Anschauen alles zugleich gegenwärtig ist.

Dasselbe behauptet der heilige Lehrer aber noch weit schlagender in folgender Stelle:[1]) „Über alles Veränderliche verfügt Gott, der da in Sich unveränderlich bleibt; und so hat Er was vorübergeht in Sich selber gegründet, daß für Ihn niemals etwas als vorübergehend betrachtet werden kann: und innerhalb Seiner selbst vor seinem Antlitze fließt diese selbe Zeit nicht, welche bei uns außen vorübereilt. Daher geschieht es, daß in der Ewigkeit fest bleiben jene Dinge, welche außen als veränderlich fließen."

Wer erinnert sich da nicht an die eben citierte Ausdrucksweise des Dionysius. Dionysius sagt: Gott ist die Zeit; und Gregor der Große: in Gott steht die Zeit. Beide aber lehren, daß diese selbe Zeit, die außen als Dauer fließt, in Gottes Dauer gemäß ihrer thatsächlichen Wirklichkeit steht.

Ebenso:[2]) „Die Tage und die Jahre des Menschen

---

[1]) L. c. lib. I. c. 14. In semetipsa, manendo immutabilis, mutabilia cuncta (sapientia) disponit sicque in se transeuntia condidit, ut apud se transire nequaquam possint; nec tempus intus in conspectu ejus defluit, quod apud nos foris decurrit. Unde fit, ut in aeternitate fixa maneant ea, quae non fixa exterius saeculorum volumina emanant.

[2]) L. c. lib. 9. c. 26. Dies quoque et anni hominis a diebus et annis discrepant aeternitatis; quia vitam nostram, quae

unterscheiden sich von den Tagen und Jahren der Ewigkeit; denn unser Leben, das da mit der Zeit beginnt und mit der Zeit endet, findet sich in der Ewigkeit dergestalt, daß dieselbe es innerhalb der Weite ihres Busens formt (also gerade als Dauer mißt und verursacht). Da die Unermeßlichkeit der Ewigkeit nämlich vor und nach uns sich ausdehnt, erweitert sich (für uns) das ewige Sein ohne Anfang und Ende: ihm vergeht das Vergangene nicht und nichts ist ihm zukünftig, als ob ihm das etwa fehlte, was nur noch nicht erscheint. Denn derjenige, welcher immer Sein hat, blickt alles als Sich gegenwärtig an (wohl zu bemerken, wie Gregor nicht sagt, derjenige, welcher immer Vernunft hat); und da Er beim Anschauen nicht nach einer oder der anderen Seite sich wendet, findet bei Ihm keinerlei Änderung im Anblicke statt."

Ähnlich:[1]) „Weiter ist Gott wie das Meer, weil Er die vorübereilenden Fluten der zeitlichen Dinge derartig in seiner Leitung besitzt, daß Er diese Fluten unter der allseitigen Gegenwart seiner Macht in Sich zusammenhält."

„Gott hält zusammen in seiner Ewigkeit unsere Zeiten[2]) . . . Da Er selber nun seine eigene Ewigkeit ist, an

---

tempore incipitur et tempore finitur, dum intra sinus sui latitudinem format, aeternitas devorat. Cujus nimirum immensitas quia ultra citraque nos tenditur, sine inchoatione et termino ejus esse aeternum dilatatur: eique nec transacta praetereunt, nec adhuc ventura, quasi quae non appareant, desunt quia is qui semper esse habet, cuncta sibi praesentia conspicit, cumque aspiciendo post et ante non tenditur, nulla intuitus mutatione variatur.

[1]) L. c. lib. 10. c. 7. Mari est latior, quia rerum temporalium fluctus sic regens possidet, ut hos sub omnimoda potentiae suae praesentia coangustando circumdet.

[2]) L. c. lib. 16. c. 20. Ille aeternitate sua tempora nostra comprehendit . . . Cum ipse sit aeternitas, quem veraciter credimus, qualiter tamen sit ipsa ejus aeternitas ignoramus . . . .

den wir in Wahrheit glauben, so wissen wir nicht, wie beschaffen innerlich in ihrem Wesen die Ewigkeit sei . . . Wer da von der Ewigkeit Gottes hört, der stellt sich in menschlicher Weise lange Zeiten voll Leben vor, in denen da gemessen wird, sowohl was rückwärts abgegangen und nur noch im Gedächtnisse ist (d. i. objektiv präsent): und was noch voransteht und in der Meinung erwartet wird. (Das ist gerade die objektive Präsenz, bei der das „zugleich" nur im Erkennen besteht; diese aber weist Gregor als „humano more intendendo" zurück.) So oft wir aber so von der Ewigkeit denken, haben wir von derselben noch gar keine Idee. Da ist kein Anfang und kein Ende; nichts kommt und nichts geht vorüber, als ob es nur im Gedächtnisse fest bliebe; sondern da ist eine Einheit, die immer Sein ist. Kein Teil ihrer Länge geht vorüber, daß ein anderer Teil folge; vielmehr ist sie ganz zugleich."

Zudem noch:[1]) „Gott gegenüber ist nichts zukünftig; vor dessen Augen nichts vergeht, das Gegenwärtige nicht vorübereilt, das Zukünftige nicht kommt; denn was für uns wird

---

Cum audit aeternitatem Dei humano more intendenti animo longa vitae spatia proponit, in quibus metiatur semper et quid abit retro, quod retineatur in memoria: et quid ante restat, quod expectetur ex intentione. Sed quoties in aeternitate ista cogitamus, aeternitatem necdum cognovimus. Ibi quippe est quod nec initio incipitur, nec fine terminatur, ubi neque expectatur quod veniet, neque percurrit quod debeat recordari, sed est unum quod semper esse est . . . Adhuc enim aeternitas non habet, quae semper esse habet, in qua nulla pars suae longitudinis praeterit, ut pars alia succedat, sed totum simul est.

[1]) L. c. lib. 20. c. 23. Deo futurum nihil est; ante cujus oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt; quippe quia omne quod nobis fuit et erit, in ejus prospectu praesto est; et omne quod praesens est, sciri potius potest quam praesciri.

und gewesen ist, das ist für Gott Gegenwart. Alles aber was gegenwärtig ist, das wird vielmehr gewußt als vorhergewußt." (Cf. Thomas; eine praescientia könne eigentlich von Gott nicht gelten.)

Mit denselben Worten wie Thomas:[1]) „In Ihm ist kein Vergangensein und keine Zukunft; sondern in Ihm dauert in unveränderlicher Weise alles das, was an sich veränderlich ist; — und was da in sich selbst, in seiner thatsächlichen Existenz, nicht zugleich mit dem anderen sein kann, das alles eben ist für Ihn zugleich. In seiner Ewigkeit bleiben in unbegreiflicher Weise die vorübereilenden Jahrhunderte; es steht da, was an sich betrachtet fließt."

Augustinus ist nicht weniger ausführlich in der Bestätigung der hier entwickelten Lehre. Es sind bereits im Verlaufe der Darlegung einzelne Stellen aus ihm hervorgehoben worden:[2]) „Daß der Mensch den Glanz der ewig stehenden Ewigkeit mit der niemals stehenden Zeit vergleiche; und er wird sehen, daß die Ewigkeit unvergleichlich ist und daß derselben nie etwas vergeht, sondern ihr alles Sein gegenwärtig ist."

Man möge sich bei allen diesen Stellen immer so recht den darin ausgesprochenen Gegensatz vergegenwärtigen: was in sich vergeht, das bleibt gerade nach dieser Seite hin, nach der Seite der Dauer, gegenwärtig für Gott.

---

[1]) L. c. In illo enim nec praeterita nec futura reperiri nequeunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant et quae in seipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit quod transit; quia in aeternitate ejus modo quodammodo incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant.

[2]) XI. de conf. c. 10. Et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus nunquam stantibus et videat esse incomparabilem, nec praeterire quidquam in aeternitate, sed totum esse praesens.

„Da besteht kein Vergleich;" sagt Augustin. Das kann gar nicht gelten von der objektiven Präsenz als Erkenntnisgegenstand. Denn da wird nur das an der Zeit geistig aufgefaßt, was steht; und dieses steht eben nur soweit, als es im Geiste ist und angewandt wird. Das Wesen der Zeit fließt außen und als solch fließendes flieht es die Erkenntnis und die Erfassung seines Wesens. Sie kann allein vermittelst eines ihr dem wirklichen Sein nach fremden Elementes erkannt werden; nämlich vermittelst des nunc der Zeit, das da jedoch nur im Vermögen besteht. Ähnlich kann ja auch die materia prima nur geistig erkannt werden vermittelst der forma substantialis, die wohl für das thatsächliche Sein der Substanz ihr, der materia prima, verbunden ist, sonst aber den beiderseitigen Charaktereigentümlichkeiten nach als ihr fremd dasteht.

In der folgenden Stelle spricht Augustin von der Ewigkeit ausdrücklich als einer vom Wissen verschiedenen Vollkommenheit:[1]) „Nicht etwas anderes sind die Jahre Gottes und etwas anderes Gott selbst; sondern die Jahre Gottes sind Gottes Ewigkeit. Die Ewigkeit ist die Substanz Gottes selber, die da nichts Veränderliches in sich hat; nichts ist da vergangen, als ob es nicht wäre, und nichts wird da sein als ob es noch nicht wäre; sondern was da auch immer ist, das ist eben. Kein „wird" ist da vorhanden und kein „gewesen"; denn was gewesen ist, das ist bereits nicht und was sein wird, das ist noch nicht; aber da ist nichts, außer insoweit es ist."

---

[1]) In Ps. 101. in gener. et gener. anthr.: Non enim aliud anni Dei et aliud ipse Deus; sed anni Deus aeternitas Dei sunt. Aeternitas ipsa Dei substantia est quae nihil habet mutabile, nihil ibi est praeteritum quasi non sit, nihil futurum quasi nondum sit, sed quidquid ibi est, non nisi est: non est ibi fuit neque erit; quia et quod fuit, jam non est; et quod erit, nondum est, sed non est ibi nisi est.

Die Brücke, unter welcher die Wasser fließen, bleibt allerdings immer dieselbe. Aber ist denn der Wassertropfen, der einmal vorbeigeflossen, nicht auch für sie vorbeigeflossen; und ist nicht jener, welcher vorbeifließen wird, nicht auch für sie als ein in der Zukunft vorbeifließender zu betrachten? Gerade das aber leugnet hier Augustin mit Rücksicht auf die Ewigkeit. Für das Wissen wäre die ganze Untersuchung überflüssig. Denn da ist immerdar Vergangenes und Zukünftiges gleichmäßig gegenwärtig; und zwar kraft der Eigentümlichkeit des verstehenden Geistes und nicht kraft des subjektiven Einzeln-Bestandes des Erkannten.

Und:[1]) „Bei Gott geht das Vergangene nicht vorüber; und das Zukünftige ist bereits."

Zu diesen Stellen seien noch einige weitere aus verschiedenen Vätern und Kirchenlehrern hinzugefügt.

271. Stellen aus anderen Vätern.

Bernardus schreibt so:[2]) „Die Zeiten gehen unter der Ewigkeit vorüber (als ob er gerade jene Auffassung von der Brücke abweisen wollte). Aber das Zukünftige derselben erwartet diese letztere nicht; an Vergangenes erinnert sie sich nicht; Gegenwärtiges entläßt sie nicht."

Isidor drückt sich in dem Buche de summo bono folgendermaßen aus:[3]) „Alle Zeiten überragt die Ewigkeit und geht ihnen voran; und es darf in Gott weder etwas Ver-

---

[1]) De Trin. lib. V. c. 16. Apud Deum nec praeterita transierunt et futura jam facta sunt.

[2]) In Cant. serm. 80. Tempora sub ea transeunt, non ei; futura non expectat, praeterita non recogitat, praesentia non expedit.

[3]) De summo bono lib. I. cap. 6. Omnia tempora praecedit divina aeternitas nec in Deo praeteritum, praesens et futurum aliquid creditur, sed omnia praesentia in ea dicuntur, quia aeternitate sua cuncta complectitur, alioquin mutabilis esset credendus, si ei successiones temporum adscribuntur.

gangenes noch etwas Gegenwärtiges noch etwas Zukünftiges angenommen werden; vielmehr ist Ihm alles gegenwärtig, weil Er mit seiner Ewigkeit alles umfaßt. Sonst würde Gott veränderlich sein, wenn eine Aufeinanderfolge von Zeiten Ihm zugeschrieben würde."

Das Verhältnis der Ewigkeit zum göttlichen Wissen wird noch im dreizehnten Kapitel eingehender dargelegt werden. Jedoch sei schon hier für das Verständnis der Schärfe in der Ausdrucksweise dieser heiligen Lehrer darauf hingewiesen, wie das göttliche Sein seinem ganzen Wesen nach Wissen ist. Würde also eine solche Aufeinanderfolge in Gottes Ewigkeit angenommen, wie die durch das Beispiel der Brücke und ähnliche andere bedingte, wonach die Ewigkeit einem Teile der vorüberfließenden Zeit gegenwärtig wäre, nicht aber dem anderen; so müßte Gott Sich selbst erkennen als bald einem Dinge gegenwärtig und bald nicht mehr. Er müßte also, da ja auch die Ewigkeit das Sein Gottes ist, nun sein und nun nicht sein; mit anderen Worten, die Ewigkeit, deren Wesen in der strengsten Gleichförmigkeit besteht, wäre nicht mehr Ewigkeit.

Dagegen sagt Petrus Damianus:[1]) „Jenes „heute" ist die unveränderliche, nie ermangelnde, unzugängliche Ewigkeit, der da nichts hinzugefügt, von der nichts abgezogen werden kann; alles, was hier in beständigem Flusse ist und durch den Wechsel der Zeiten hindurch sich ändert, steht fest in jenem „heute" und bleibt da unbeweglich. In diesem „heute" ist noch immer jener Tag unbeweg-

[1]) Ep. IV. de omnipot. cap. 8. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet minui et omnia quae apud nos elabendo discurrunt et per temporum vicissitudines se variant, apud illud hodie stant et immobiliter perseverant. In illo hodie dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumpsit originem: in illo jam et ille nihilominus est, in quo judicandus est per aeterni judicii aequitatem.

lich, an welchem diese Welt ihren Anfang genommen hat: in diesem selben „heute" ist nichtsdestoweniger auch schon jener Tag, in welchem die Welt gerichtet werden wird durch die unerschütterliche Gleichförmigkeit des ewigen Ratschlusses."

So sagte oben Gregor: „Dasselbe, was hier fließt, das steht dort."

Boëtius:[1]) „Was von sich aus ewig oder vielmehr die Ewigkeit ist, das muß immer sich selbst gleich und gegenwärtig sein und es muß die endlose Zeit sich gegenwärtig halten."

Deshalb nennt Thomas in opusc. 68. die Ewigkeit einen „Spiegel". Wie nämlich der Spiegel unbeweglich in sich bleibend alle Bewegungen und Gesten der im Saale Herumgehenden und miteinander Sprechenden auf einmal und zugleich ausdrückt; so zeigt die Ewigkeit dem Auge Gottes allen Wechsel im Zeitlichen zugleich und auf einmal und sie könnte noch immer mehr zeigen, wenn der Wechsel häufiger und die Zeit länger wäre.

Bonaventura stimmt dem bei mit den Worten:[2]) „Man möge sich ein Auge vorstellen, welches aus und durch sich selber allein mit einem einzigen Blicke alle Menschen, die vorübergehen und zugleich auch deren Bewegungen sieht. Mögen diese letzteren in sich auch noch so sehr wechseln; das Auge und seine Kenntnis wechselt durchaus nicht. So ist es in Gott."

Offenbar wechselt in erster Linie das wirkliche Sein.

---

[1]) Lib. 5. de consol. prosa 6. Aeternum sui compos necesse est praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

[2]) I. dist. 39. art. 2. qu. 2. Si intelligatur vel cogitetur oculus fixus in pariete, qui se ipso videat transeuntes sine receptione et unico aspectu et omnes motus ipsorum, quantumcunque res mutentur, tamen nec oculus mutatur nec ejus cognitio: et sic est in Deo.

Also ihrem wirklichen Sein nach sind die Dinge Gott zugleich gegenwärtig. Nicht objektiv ist diese Gegenwart. Denn das kreatürliche Wirklichsein ist nicht formeller Gegenstand der vernünftigen Kenntnis, da es den Grund für die entsprechende Wirklichkeit nicht in sich, sondern außerhalb seiner selbst hat; nur die Substanz ist formeller Gegenstand des Erkennens.

Selbst Gott schaut innerhalb der zeitlichen Dinge nicht den Grund ihres Wirklichseins; denn es besteht da eben keiner. Somit ist eine objektive Präsenz des „Veränderlichen" als eines Veränderlichen gar nicht möglich. In Sich allein schaut Gott den Grund, warum dieses Wirklichkeit hat und jenes nicht; und zwar schaut Er es nur in seinem Willen. Der Wille aber ist an und für sich kein Erkenntnisgegenstand. Derselbe wird von Gott nur durchdrungen, weil Wille und Wissen gleichförmig fortwährend das eine göttliche Sein, oder mit anderen Worten, weil das Maß für das Sein Gottes die Ewigkeit ist.

Deshalb kann sich auch Bonaventura weiter erklären:[1])

---

[1]) L. c. qu. 3. Cognoscere omnia praesenter dupliciter potest intelligi: aut quod notetur praesentialitas ex parte cognitorum et sic est falsa, quia non cognoscit, omnia esse vera praesenter et simul; aut ita, quod notetur praesentialitas ex parte cognoscentis; et sic habet veritatem.

Et ratio hujus est, quod Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter; sicut si essent praesentes. Et iterum, super omnes illas simul et praesenter se convertit, et ita simul et praesenter cognoscit. Et iterum praesens suae cognitionis est praesens simplicissimum, quod complectitur omnia tempora. Ex his tribus rationibus simul junctis dicitur Deus omnia praesenter cognoscere. Et rationes istae totum habent ex hoc, quod praesentialitas divinae cognitionis, quae quidem aeternitas est, est simplex et infinita. Quia simplex est, ideo semper est praesens; quia infinita, ideo sunt ei omnia praesentia. Et exemplum est in praesentialitate quantum

„Alles als gegenwärtig erkennen, kann in doppelter Weise verstanden werden: so nämlich, daß Gott erkennt, alles sei zugleich und gegenwärtig und demgemäß wahr (das ist die objektive Wahrheit, die da erkennt, wie alles zugleich sei) und in dem Sinne ist der Satz falsch; Gott erkennt nicht alles zugleich, weil die Dinge von sich aus alle zugleich wären. Dann kann es so verstanden werden, daß Gott alles zugleich erkennt, weil Er, respektive sein Erkennen, allem gegenwärtig ist; in diesem Sinne ist der Satz wahr. Der Grund davon ist 1) weil Gott die Ideen aller Dinge bei sich hat als zugleich gegenwärtige und vermittelst derselben unfehlbar gewiß das Zukünftige so sieht, als ob es gegenwärtig wäre; — 2) weil Gott mit einem einzigen Blicke diese Ideen insgesamt umfaßt und so dieselben erkennt als ihnen zugleich und ganz gegenwärtig; — 3) weil das seiner Kenntnis Gegenwärtige die allereinfachste Gegenwart ist, die da alle Zeiten in sich enthält. Aus diesen drei Gründen zusammen erkennt Gott alle Dinge zugleich. Und das ist darin begründet, daß die Gegenwart der göttlichen Kenntnis — und diese Gegenwart ist nichts anderes als die Ewigkeit — einfach und unendlich vollendet ist. Weil sie einfach ist, ist sie immer gegenwärtig; weil unendlich vollendet, deshalb ist ihr alles gegenwärtig. Ein Beispiel ist die Gegenwart Gottes in den Dingen rücksichtlich deren Existenz, wonach Gott in der Weise ganz und gar in dem einen ist, daß Er nichtsdestoweniger auch ganz und gar im anderen ist. Denn Gottes Einfachheit ist nicht die Einfachheit der Ohnmacht, des reinen Vermögens; sondern die

---

ad rerum existentiam, secundum quam sic Deus totus est in una, ut nihilominus sit et in altera et hoc est, quia simplex et infinitus. Ideo judicat Deus, aliquid esse futurum; sed non futurum sibi et omnia praesenter cognoscit et nihilominus tamen praescit.

der thatsächlichen unendlichen Fülle. Sonach urteilt Gott, daß etwas zukünftig ist; aber Ihm ist es nicht zukünftig. Alles erkennt Er als gegenwärtig und trotzdem weiß Er vorher." Die Stelle ist klar und umfassend, wie selten eine. Wir kommen auf sie im dreizehnten Kapitel zurück.

Zehntes Kapitel.

Das Wissen Gottes und das Übel.

272. Die Ewigkeit Gottes und die Stufenfolge der geschöpflichen Seinskreise.

Die moderne Naturwissenschaft ist recht genügsam. „Sie hat die allgemeinen Gesetze der Formenbildungen in den Krystallen, in den Pflanzen, in den Tieren erforscht;" oder genauer, sie *ahnt*, daß „in den drei Reichen der Natur das gleiche Gesetz der Formung herrscht". Sie *glaubt* einen sicheren Anhalt dafür zu besitzen, „daß alle Schöpfung der Gestalten nur natürliche Folge des Zusammenwirkens von Stoff und Kraft sei, daß alle Geschöpfe sich notwendig so entwickeln mußten, wie sie es thaten." Wird aber nach den Grundprincipien der Dinge gefragt, so „muß man sich einmal daran gewöhnen, seine Unwissenheit über eine Menge wichtiger Sachen zu gestehen" (Euler: Briefe an eine Prinzessin: 75). Oder es heißt mit Demokrit: „Nach einem ersten Stoße dürft ihr nicht fragen; denn wenn es einen ersten Stoß gegeben hätte, so würde es einen Anfang gegeben haben, und dann wäre der Prozeß nicht ewig, was er doch sein soll." (Adolf Brieger: Leukipp und Demokrit, S. 12.) In einem Atem nimmt Euler an, die Bewegung eines jeglichen Dinges sei auf einen äußeren Stoß zurückzuführen

und bei der Frage nach dem ersten Anstoß „gesteht er seine Unwissenheit"; anstatt den offenen Widerspruch zu konstatieren, der zwischen den zwei Sätzen liegt, „die Bewegung sei von außen abhängig" nihil movetur nisi ab alio movetur und „die Bewegung ist ohne Ende"; also ohne Ende treibt eines das andere.

Denn offenbar giebt es in dem Falle gar keinen Anstoß von außen, daß der eine Stoß von dem anderen kommen soll und nichts darin den Anfang macht. Was eben das eine Sein vom anderen erwartet, kann es nie empfangen, wenn dieses „andere" es wieder von einem anderen erwartet und dabei kein Ende abzusehen ist.

Ist aber die moderne Naturwissenschaft so sehr genügsam und beruft sich so oft auf ihre Demut und Bescheidenheit; so erscheint es um so unverständlicher, wie sie mit so viel Spott und Hohn auf jene alten Philosophen herabblicken kann, die einmal den Drang in sich fühlten, weiter zu gehen und, immer aber auf Grund der positiven Naturforschungen, auch jene Grundprincipien zu zergliedern oder wenigstens ihre Unbeweisbarkeit und Evidenz festzustellen oder zu erläutern. Je mehr „Rätsel" die moderne Naturwissenschaft vor sich findet und je öfter sie mit unverkennbarem Wohlgefallen ihr „ignorabimus" wiederholen muß, als ob es eine Ehre sei, nicht zu wissen; desto mehr sollte sie sich hüten, sich allein als Wissenschaft zu betrachten und den lichtvollsten Epochen der Menschengeschichte nur etwa eine „Ahnung" wahren Wissens zuzuschreiben.

Der Grundsatz kann in allgemeinster Weise ausgesprochen werden. Was an positiven Resultaten die moderne Naturwissenschaft errungen, ist weit entfernt, den metaphysischen Principien der alten historischen Philosophie unbequem zu sein; dieses alles erhält vielmehr erst seinen rechten, überallhin strahlenden Glanz, wenn es unter diese Principien gestellt wird. Dafür wird alsbald wieder ein Beispiel dafür vorliegen.

Keine wissenschaftliche Epoche hat sich behufs Klarlegung der Möglichkeit ihrer Annahmen so sehr auf die „Ewigkeit" bezogen wie gerade die moderne. Darwin beruft sich auf endlose Zeiten, um seiner Entwicklungstheorie die nötige Grundlage zu geben. Die Verteidiger der neuen Bewegungstheorie, welche die innere Anziehungskraft leugnet und den „Stoß von außen" an die Stelle setzt, bedürfen einer „unendlichen Reihe von Körpern", eines „unendlichen Raumes". „Schon der Naturphilosoph Oken," schreibt Spiller in der „Urkraft des Weltalls" (S. 108), „hat in seiner Naturphilosophie die treffende Bemerkung gemacht. Die Bewegung ist von Ewigkeit her;" und setzt selber hinzu: „Es ist eine Chimäre anderer Philosophen, wenn sie meinen, daß die ganze Welt in ein latentes Sein, also in die Vernichtung aller Bewegung folglich alles Lebens je eintreten könne. Jeder Körperstoff-Atom und jeder Körper im Weltraume ist nicht bloß, sondern war in ewiger Bewegung und wird in ewiger Bewegung bleiben."

Die Ewigkeit allein kann diesen Philosophen in der Aufrechthaltung ihrer Systeme helfen: Der Stoff ist ewig, die Bewegung ist eine ewige; die Kraft ist ewig; dies alles, damit nur nicht ein wahrhaft ewiger Gott existiere.

Wenn sie doch durchgedrungen wären bis zur Erkenntnis des Daseins einer wahren Ewigkeit; sie hätten da wahrhaft das Fundament für die Lösung der Grundfragen im Bereiche des Geschöpflichen gefunden. Aber ihre Ewigkeit ist ein lebloser Schatten. Sie ist ein „ohne Ende", das weder von sich aus ein Ende oder irgend welche Bestimmung besagt, noch ein solches von außen her zu erhalten vermag. Ihre Ewigkeit, obgleich sie allem zu Grunde liegen soll, ist weder etwas durch die Erfahrung Gegebenes noch überhaupt etwas als unabhängig für sich bestehend Denkbares; denn nur insofern ein Sein irgendwie Bestimmtheit hat, ist es denkbar.

Die wahre Ewigkeit, wie wir sie im vorigen Kapitel geschildert haben, die da unendliche Fülle und damit Richt-

schnur von allem ist; sie allein enthält den Schlüssel für die Abstufungen des Seins und die gegenseitige Verbindung der Dinge.

Je mehr eine Seinsart in der gleichmäßigen Proportion und in vollkommener Unterordnung ihrer Teile unter die innere substantiale Form besteht, desto näher ist sie rücksichtlich ihrer Seinsstufe dem göttlichen Sein; je mehr ein Teil vorherrscht und die anderen diesem Teile anstatt der Grundform untergeordnet sind, desto entfernter steht es vom göttlichen Sein. Das letztere ist kraft seiner Ewigkeit immer notwendig es selbst; es ist sein eigenes gleichförmiges Wesen, Sich selbst stets voll und ganz gegenwärtig. Im selben Maße wie eine geschöpfliche Wesenheit ihre Kräfte und Potenzen gleichmäßig sich gegenwärtig hat und sie alle gleichmäßig durchdringt, ohne daß die eine oder die andere dieser Kräfte vorwiegt und alles Sein in hervorragender Weise zu sich hinzieht; im selben Maße erhebt sich das geschöpfliche Wesen. Das Gegenteil davon, das Vorwiegen eines Teiles, ist die Quelle des Übels.

Folgen wir in der positiven, erfahrungsgemäßen Auseinandersetzung dieses Grundsatzes durchaus der modernen Wissenschaft. Vielleicht kein Gesetz ist in der modernen Wissenschaft mit so viel Aufwand von Ausdauer und Talent dargethan worden, wie das der Gleichmäßigkeit in den natürlichen Vorgängen. Es ist da ein ungeheueres Material aufgestapelt, welches der Unterordnung unter allgemeine leitende Grundprincipien harrt. Wir versuchen hier es unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit zu bringen; unter jenen selben Gesichtspunkt nämlich, auf den sich, wenn auch unbewußt, die Naturwissenschaft selbst immer beruft. Es muß uns zudem bei der ganzen Anlage dieses Werkes daran liegen, die Sache recht anschaulich zu machen und zu zeigen, daß der alte Thomismus wohl geeignet ist, Licht zu bringen, auch in die neuere Wissenschaft.

Die Gesetze der vollendetsten Gleichmäßigkeit stellt wohl

in einer jederzeit am sichersten zu kontrolierenden Weise die Kryſtallographie auf. Es treten uns da zuvörderſt jene Doppelgeſtaltungen entgegen, welche der Name Dimorphismus zuſammenfaßt. So kryſtalliſiert kohlenſaurer Kalk aus heißen Auflöſungen in rhombiſchen Säulen als Arragonit, bei gewöhnlicher Temperatur in Kalkſpath-Rhomboëdern. Ebenſo giebt es eine dreifache Geſtaltung (Trimorphie) eines und desſelben Stoffes unter verſchiedenen phyſikaliſchen Bedingungen. Schwefelſaures Nikeloxydul z. B. kryſtalliſiert in rhombiſchen, tetragonalen und monoklinoëdriſchen Kryſtallen. In anderen Fällen nimmt ein und derſelbe Stoff ſofort andere Kryſtallgeſtalt an, wenn ein anderer Stoff in der Löſung zugegen iſt. So kryſtalliſiert Salmiak aus reinem Waſſer in Oktaëdern, bei Gegenwart von vielem Harnſtoffe aber in Würfeln, endlich bei weniger Harnſtoff oder Borſäure in einer Verbindung des Würfels mit dem Oktaëder. Noch ſeltſamer der Alaun. Wenn bei kohlenſaurem Kalke ſchon die Wärme, bei Salmiak und Kochſalz ſchon fremde Beimiſchungen umbildend auf die Kryſtalliſation wirkten, ſo kommt hier ſogar die Zeit in Rechnung. Alaun, mit unlöslichen kohlenſauren Stoffen gekocht und langſam kryſtalliſiert, liefert zuerſt Oktaëder, dann Würfel. Wird jede dieſer Kryſtallformen wieder für ſich aufgelöſt und langſam verdampft, ſo erſcheint ihre urſprüngliche Geſtalt wieder. Löſt man gleiche Teile von Würfel- und Oktaëder-Kryſtallen zuſammen und dampft man den erſten Teil der Löſung raſch, den zweiten langſam ab, ſo bilden ſich in dem erſten anfangs einige Oktaëder, dann große Mengen der Verbindungen von Würfel- und Kubo-Oktaëder, endlich einige Würfel. Werden die Kubo-Oktaëder wiederum gelöſt und der langſamen freiwilligen Verdunſtung ausgeſetzt, ſo entſtehen Oktaëder und Würfel getrennt in derſelben Flüſſigkeit; dahingegen liefert der zweite Teil gleichfalls Würfel und Oktaëder getrennt bei langſamer Verdampfung der Flüſſigkeit. An dieſe ſonderbaren

Thatsachen reihen sich die isomorphen Stoffe, d. i. diejenigen, welche gleiche Kryſtallformen bei ähnlicher Zuſammenſetzung bilden. Dies ereignet ſich 1) bei Grundſtoffen, welche in ihren Wirkungen auf andere Stoffe eine gewiſſe Verwandtſchaft unter ſich haben, welche alſo ähnliche Wirkungen hervorbringen, z. B. Eiſen, Mangan, Chrom; 2) wenn dieſelben ſich mit gleichen Mengen von Sauerſtoff oder Schwefel verbinden; 3) wenn dieſelben mit einer und derſelben Säure oder mit ſolchen Säuren verbunden werden, die unter ſich eine ähnliche Verwandtſchaft beſitzen, wie die vorhin genannten Baſen: Eiſen, Mangan, Chrom. Darum ſind die Kryſtallgeſtalten der auf ſolche Weiſe unter ſich verwandten Verbindungen, wie Eiſen — Mangan — Chrom — Alaun, die gleichen oder iſomorph; die urſprüngliche Kryſtallform ändert ſich nicht einmal, wenn das Kali dieſer Alaune durch Ammoniak erſetzt iſt, da auch dieſes ähnliche Wirkungen wie Kali hervorzurufen imſtande iſt. Ein gewiſſer Dimorphismus, können wir heute noch hinzuſetzen, iſt faſt allen Körpern in der Weiſe eigen, als ein und derſelbe Stoff amorph oder geſtaltlos und kryſtalliſiert auftreten kann. Beide Zuſtände gehen ineinander über. So werden z. B. unter dem Einfluſſe der Wärme Schwefel, Selen, Phosphor u. a. kryſtalliſierte Körper amorph; während die gleichen Stoffe beim Erhitzen aus dem amorphen Zuſtande in einen kryſtalliniſchen übergehen. Feſte amorphe Körper, wie z. B. arſenige Säure, Zucker u. a. m. gehen wohl auch von ſich ſelbſt in kryſtalliniſche über. Selbſt bei Metallen beſtätigt ſich dies: Schmiedeiſerne Wagenachſen werden mit der Zeit durch Reibung mittels Umdrehung gußeiſerne, d. h. gehen aus einem amorphen Zuſtande in einen kryſtalliniſchen über. Bloße Kälte kann ſogar ohne Reibung den gleichen Fall zur Folge haben. Zinnplatten bekommen unter ruſſiſcher Kälte Blaſenräume mit kryſtalliniſcher Struktur; Orgelpfeifen werden durch langen Gebrauch kryſtalliniſch und brüchig, was der allgemeinen Annahme nach durch eine

Umlagerung der Molekeln bewirkt wird. Aus allem diesem folgert die Kryſtallographie: Ein kryſtalliſierter Körper beſitzt nicht bloß eine beſtimmte äußere Form, welche ihm weſentlich iſt und mit ſeiner chemiſchen Natur im Zuſammenhange ſteht, ſondern ſeine Maſſe zeigt auch nach gewiſſen Richtungen Unterſchiede, die auf eine ganz beſtimmte, geſetzliche Anordnung ſeiner Molekeln oder größerer Molekelgruppen ſchließen laſſen. Dieſe Unterſchiede zeigen ſich in der Elaſticität und Kohäſion, in dem Verhalten gegen das Licht, die Wärme, Elektricität und den Magnetismus (vgl. Rammelsberg: Elemente der Kryſtallographie, Berlin, 1883).

Soweit die exakte moderne Naturwiſſenſchaft. Den überaus hohen Grad von Gleichmäßigkeit und Proportionalität, welcher in dem beregten Gebiete herrſcht, wird nach den angezogenen Einzelheiten niemand bezweifeln wollen; und das iſt das unbeſtreitbare Verdienſt der naturwiſſenſchaftlichen Forſcher, ſowohl in dieſem wie in anderen Gebieten die eingehendſten Daten aufgeſtellt zu haben. Aber iſt damit ihnen ein Recht gegeben, daß ſie über jene ſpotten, die ſich mit dieſen rein mechaniſchen Geſetzen nicht zufrieden geben können; und daß ſie den perſönlichen Gott nur als eine Verlegenheitsannahme betrachten möchten? Die moderne Naturwiſſenſchaft möge vor folgenden Fragen nicht mit unziemlicher Voreingenommenheit Halt machen.

Iſt der betreffende Körper ſelber auf Grund ſeines Weſens die allein beſtimmende Urſache der Gleichmäßigkeit in der äußeren kryſtalliſchen Form? Oder genauer: Liegt es im Weſen des einzelnen Molekels, daß es ſo oder ſo mit den anderen geordnet iſt und deshalb dieſen oder jenen Körper ergiebt mit ſeinen beſtimmten Kräften?

Das wird am wenigſten die moderne Wiſſenſchaft bejahen. Wir haben ja eben gehört, daß nur unter äußeren Einflüſſen, z. B. der Wärme, der Kälte, des Zuſatzes fremder Elemente die beſtimmte äußere kryſtalliniſche Form zuſtande kommt; und daß dann dieſe „mit der inneren

chemischen Natur des entsprechenden Seins im Zusammenhange steht" d. h. auf dieselbe von entscheidendem Einflusse ist. Also von der Einwirkung von außen hängt die äußere Form oder die Art der Gleichmäßigkeit in der Gestalt des Dinges und vermittelst derselben dessen inneres Wesen ab. Das Eisen krystallisiert und wird dadurch in seiner inneren Natur beeinflußt, nicht nach willkürlicher Maßgabe des inneren Wesensgrundes im Eisen, sondern kraft äußerlicher Einflüsse.

Dann schließen wir aber daran die weitere Frage: Woher rührt das bestimmte Maß in der einwirkenden Kraft der äußeren Dinge? Das Licht leuchtet von sich aus, so viel auch immer es kann; die Wärme sucht nur danach, zu wärmen; der Stein fällt fortwährend. Das gilt aber in entsprechendem Verhältnisse von jedem einzelnen dieser natürlichen Dinge; ein jedes ist nur es selbst und wirkt deshalb von sich aus ungemessen gemäß seinem Sein und seiner Natur.

Noch mehr! Jeder Körper besteht aus sogenannten Molekeln. Aber jedes Molekel ist etwas; und da es vom anderen verschieden ist — sonst wären es nicht zwei, — so ist es nicht das andere Molekel. Ein jedes dieser Molekel sucht also seinem eigenen Sein gemäß sich zu äußern und besitzt gar nicht die Möglichkeit, sich um das Sein des anderen und dessen Äußerung zu kümmern; denn es ist nichts anderes, als es selbst. Welche Kraft mißt also diese Molekel, welche ein einzelnes Sein formen, gegeneinander ab, daß ein jedes seinen Teil zum Sein des Ganzen beiträgt?

Je größer die Gleichmäßigkeit im Abwägen der äußeren einzelnen Einflüsse ist, desto gleichmäßiger in sich muß die messende Kraft sein; — und je allgemeiner diese Gleichmäßigkeit erfunden wird im Bereiche der Natur, desto höher und allgemeiner und in sich gleichmäßiger muß die sie verursachende Kraft sein. Es kann dies gar nicht eine von diesen natürlichen Kräften selber sein, die da blind nur ihrem

einzelnen beschränkten Sein gemäß wirken; denn offenbar wäre mit einer jeden derselben eine Einseitigkeit verbunden, wogegen die in der Natur waltende Gleichmäßigkeit alle und jede Natur zur Geltung kommen läßt, ohne daß jemals die sie hervorbringende Kraft mit dem ihr eigenen Wesen sie beschränkte.

So bereits werden wir auf eine solche Kraft mit Notwendigkeit gewiesen, welche keinen Teil der stofflichen Natur bildet, sondern vielmehr alle Wesenheiten in ihrem eigenen Wesen überragt und diese selben Wesenheiten der Erkenntnis nach in sich enthält. Ihr ist alles gegenwärtig und in ihr erhält alles sein Maß und sein Wirken; und ebendeshalb weil sie nichts von diesem allem ist, berücksichtigt dieses Maß alles in einer jedem Dinge angemessenen Weise.

Doch da entsteht noch eine andere Frage, vor welcher die moderne Naturwissenschaft ebenfalls gern Halt macht. Man kennt die genauen Gesetze für die Zusammensetzung der einzelnen Dinge; man weiß, welche Lage die Molekel zu einander einnehmen und in welcher Ordnung sie miteinander verbunden sind; — kann man denn nun aus solchen Molekeln, wenn man sie gerade so wieder zusammenlegt und verbindet, wieder Eisen, Mangan, Zink u. s. w. machen? Die Frage kann noch umfassender gestellt werden. Es ist ja so ziemlich anerkannt, daß die Molekel aller Dinge von einer und derselben Art sind; und daß die Verschiedenheit der Dinge nur aus der verschiedenen Ordnung unter denselben und deren mannigfachem Verhältnisse untereinander herrührt; — kann nun der Mensch, welcher diese Ordnung kennt, diese selben Dinge hervorbringen, das eine bilden aus den Molekeln des anderen?

Man übergeht eben bei dem Betonen der großartigen gemeinsamen Gesetze und der daraus sich ergebenden Gleichmäßigkeit im Einwirken, daß aus allen diesen mechanischen Ergebnissen noch kein eigentliches Sein erklärt ist.

Die ewige Kraft allein ist ihr eigenes Sein und dem-

gemäß folgt ihrem abmessenden und bewegenden Wirken das Sein der Dinge. Das wird noch anschaulicher, wenn wir die zweite Seinsstufe berücksichtigen.

Bei den leblosen Dingen ist wohl Regelmäßigkeit und Gleichmäßigkeit vorhanden; aber so, daß dieselbe durchaus von äußeren Einflüssen abhängig ist. Die Teile des leblosen Einzelnseins sind wohl der inneren substantialen Form gleichmäßig gegenwärtig; der Stein ist z. B. in allen Teilen durchaus Stein. Aber das Thätigsein dieser Teile, ihre Bewegung, ihre äußere Form hängt von außen ab, ist als dem unmittelbar messenden Princip einem anderen Sein gegenwärtig. Gerade nun aber dieses Thätigsein oder die Äußerungen der formalen Wesenheit finden sich auch in den lebenden Seinsarten; jedoch mit dem Unterschiede, daß sie da einem Princip im Innern selber des lebenden Einzelnseins untergeordnet und ihm nach der Gattung, welche das Lebensprincip einnimmt, gegenwärtig sind. Die krystallinische Regelmäßigkeit und Gleichmäßigkeit ist da nie in facto esse, sondern immer im Werden, in fieri; immer nämlich zur Verfügung der Lebenskraft. Der Stein ist eine Pflanze, welche mitten im Werden gleichsam liegen gelassen ist und sowohl eine bestimmte, aber nach allen Seiten hin von äußeren Einflüssen durchaus abhängige Form gewonnen hat.

Da liegt nun vor jene große Reihe von Kohlenwasserstoff-Verbindungen, welche die Grundlage der Pflanzenteile bilden und die man als Zellstoff, Pflanzengallerte, Stärkmehl, Gummi, Zucker, Inulin; als fette Öle, Wachs ꝛc. kennt. Diese bestehen nämlich in höchster Regelmäßigkeit sämtlich aus zwölf Anteilen Kohlenstoff und aus veränderlichen Mengen Wasser. Diese unbedeutende Veränderung der Wasseranteile bedingt aber sofort neue Körper in neuen Formen, mögen sie nun fest oder flüssig sein. Diese ungeheuere Kombinationsfähigkeit des Kohlenstoffes mit Wasserstoff, welche bereits eine Zahl von zweitausend verschiedenen chemischen Verbindungen dem Chemiker lieferte, ist die pro-

teusartige Grundlage der organischen Welt geworden. Sie entspricht jener unseres Alphabets, aus welcher sämtliche Sprachen der Welt hervorgingen; oder jener der sieben musikalischen Töne, welche für alle Musikstücke ausreichen, die der Mensch zu ersinnen die Fähigkeit hatte.

Sämtliche Pflanzen aber bestehen aus einem Systeme von Zellen; und sämtliche Zellen verdanken ihr Dasein einer Kohlenwasserstoff-Verbindung, in welcher zwölf Anteile Kohlenstoff und eine gewisse veränderliche Menge von Wasser die Grundlage bilden. Nicht genug jedoch mit dieser überraschenden Einheit in der Grundzusammensetzung; es gliedern sich die in den Zellen enthaltenen Stoffe genau wieder so, wie die Pflanzen in Familien zerfallen; jede Familie pflegt ihren charakteristischen Sippenstoff zu enthalten. In dem Samen der Hülsengewächse herrscht der Erbsenstoff (Legumin), in den Kartoffelgewächsen der Kartoffelstoff (Solanin), in den Pfeffergewächsen der Pfefferstoff (Piperin), in den Rötengewächsen (Rubiazeen) der rotfärbende Krappstoff (Alizarin, Rubiazin, Xanthin), in anderen der Gerbstoff, das Chinin, Koffe'in u. s. w. Stoff und Form also steht in tiefster, gleichmäßigster Wechselwirkung. Denn alle diese Stoffe sind Produkte des Zellenlebens; und in diesem Falle müssen die Nebenprodukte des Zellenlebens im engsten Zusammenhange zwischen den Nährstoffen und den Zellmembranen stehen. Gleichmäßige Zusammensetzung, so läßt sich exakt das Gesetz formulieren, erzeugt gleiche Gestalten, ähnliche Zusammensetzung, ähnliche Formen; gleiche Zusammensetzung und gleiche Form bedingen gleiche Thätigkeit, ebenso ähnliche Zusammensetzung und ähnliche Formen ähnliche Thätigkeiten.

Alle die obigen Fragen kehren hier wieder. Die Pflanzenform steht in der innigsten Abhängigkeit vom Nährstoffe. Dieser aber ist außen. Und jede Art Pflanze bedarf dazu ganz bestimmter Stoffe, um sich gleichmäßig auszubilden. Es giebt hunderte oder tausende von Formen bei

Nelken, Kalzeolarien, Fuchsien u. s. w., die nur deshalb in ihrer äußeren Erscheinung voneinander verschieden sind, weil sie ungleichen Nährboden gefunden. In dieser Beziehung also bleibt die vorhin gegebene Antwort ganz dieselbe: Jeder dieser äußeren Einflüsse schließt weder das Maß für den anderen in sich ein, noch das Maß für das Aufnehmen von seiten jenes Seins, welches empfängt; vielmehr wirkt jegliche Nahrung nur wie sie selbst ist und zwar von ihrem Wesen aus ungemessen. Nun ist jedoch das strengste Maß im einzelnen Einwirken der verschiedenen Faktoren vorhanden und eben von diesem Maße hängt das entsprechende einzelne Sein ab. Also muß eine gemeinsame Kraft bestehen, die da nichts von den beschränkten beeinflußenden Seinsarten ist und doch in ihrem Einwirken für ein jedes dieser Elemente das Maß und damit die gegenseitige Verbindung mitbringt.

Jene andere Frage aber kehrt mit verstärkter Gewalt bei der Pflanze zurück; woher es denn rühre, daß man so genau die äußerst gleichmäßigen Gesetze für die Zusammensetzung und die Nahrung der Pflanzen kennt und trotzdem keine Pflanze hervorbringen oder auch nur bis ins endlose im Sein erhalten kann? Mit verstärkter Gewalt kehrt diese Frage zurück; denn in der Pflanze regeln sich die Einwirkungen von außen nicht mehr nach dem Gesetze der Trägheit, indem sie gerade so bleiben wie sie im Beginne aufgenommen worden, sondern sie bleiben in einem beständigen und ununterbrochenen Werden und zwar in einem Werden, in welchem die einzelnen Elemente nicht selten gegen ihre eigene Natur, wie sie eine solche außen haben, thätig sind. Es steht der modernen Wissenschaft schlecht an, über ein „metaphysisches Princip, nämlich die alte Lebenskraft oder die Seele, welche die Formenbildung reguliere", zu spotten; und dann mit wissenschaftlichem Ernste ein Princip aufzustellen wie dieses: Jeder Stoff hat seine Form; — während doch eben diese selbe Wissenschaft mit Glanz nachweist, von wie vielen gesetzmäßig geordneten Einflüssen und Bedingun-

gen von außen her es abhängt, daß „der Stoff seine Form erhalte".

Das Wasser fällt, es steigt nieder, wenn es seiner Natur überlassen bleibt. In der Pflanze aber steigt es bis hinauf in die Wipfel des Baumes; es breitet sich aus nach rechts und links, nach oben und unten. Und so geht es mit mehreren solcher Elemente in der Pflanze; sie üben andere Wirkungen da aus, wie in dem Falle, daß sie sich selber überlassen bleiben. Es hilft nichts, von chemischen und physikalischen Verwandtschaften zu reden, von Eigenschaften, die der Materie innewohnen u. dgl. Das berührt die vorliegende Frage gar nicht. Dieselbe forscht danach, woher eine solche scharf abgemessene Äußerung komme, wie sie in dieser Pflanze vorhanden ist, nicht aber in jener; woher es komme, daß all diese Wirkungen in dieser Pflanze noch ihr Werden behalten und nicht ihr Abgeschlossensein finden?

Da giebt es nur eine Antwort. Diese selbe allgemeine Kraft, welche das Thätigsein der Dinge und ihre gegenseitige Verbindung abmißt und ihnen dadurch wirkliches Sein giebt, weil sie selbst ihrem Wesen nach Wirklichsein ist; — diese selbe Kraft ist als gleichmäßiges Leben und Sein in einem gewissen Grade abmessend innerhalb der Pflanze wirksam; und, soweit sie da von innen aus einwirkt, sind alle in der Pflanze thätigen Elemente dem Wesen derselben, der substantialen Form derselben, als thätig gegenwärtig. Die Pflanze bedarf der Einwirkung von seiten der äußeren Einflüsse; sie bedarf Nahrung, Luft, Wasser u. dgl. m.; — in dieser Beziehung steht sie auf derselben Seinsstufe wie die leblosen Körper: die allgemeine Kraft nämlich, welche diese Einflüsse gemäß dem Wesen der Pflanze bemißt, ist außerhalb derselben. Diese selbe Pflanze aber hat innerhalb ihrer selbst das bestimmende Princip, wonach die Einflüsse von außen in ihr lebendig bleiben und von ihr die jedesmalige Richtung ihrer Bewegung erhalten; — in dieser Beziehung steht die Pflanze höher als die leblosen Wesen; denn sie steht

näher der ewigen Kraft; sie selbst hält sich gleichmäßig gegenwärtig alle in ihr waltenden Kräfte, soweit diese einmal in ihr sind und soweit ihr eigenes Bestehen in Betracht kommt. Die Proportion dieser Kräfte aber, insofern sie dem inneren pflanzlichen Lebensprincip untergeordnet sind, ist keine durchaus gleichmäßige. Es wiegt ein oder das andere Element, wie wir oben gesehen haben, immer vor. Es ist deshalb auch der Bestand der einzelnen Pflanze noch mehr wie der der Steine, der Krystalle nur eine Frage der Zeit. Das vorwiegende Element und die dementsprechende Einseitigkeit des äußeren Einflusses muß nach und nach die anderen zerstören. Es ist in der Pflanze wohl ein Abbild des Urprincips der Ewigkeit, aber ein sehr schwacher Schatten.

Dieses Urprincip leuchtet schon schärfer hinein beim Tiere. Auch in dieser Seinsart ist der Einfluß von außen maßgebend. Der Nährboden ist auch hier die Ursache von so mancher Veränderung in der Form. Man braucht sich nur der Bienen zu erinnern, wo Arbeiter und Königin aus verschiedenem Futter hervorgehen. Jedoch beginnt im Tiere die Außenwelt als Außenwelt bereits zu leben und in ihm, immerhin außen bleibend, ihr Maß zu finden. Im nämlichen Verhältnisse, in welchem die Pflanze zum völlig Leblosen steht, findet sich das Tier zur Pflanze. Das Licht der Ewigkeit strahlt da im Innern einen Grad stärker. Die Gleichmäßigkeit der Proportion in den Teilen und ihre Unterordnung unter das innere Seinsprincip des Tieres wird stärker und beginnt die Außenwelt bereits zu umfassen. Die letztere besteht nicht mehr als Außenwelt für die Pflanze, sobald ihre Einwirkung vollendet ist; gerade wie im analogen Falle beim leblosen Körper das Werden für ihn selbst zu Ende war, sobald der äußere Einfluß aufhörte. In den Sinnen des Tieres aber bleibt der von außen gemachte Eindruck. Die äußere Form, Figur, die Wärme, die Kälte, der Geruch des beeinflußenden Dinges wird da das Maß und

die Richtschnur, wonach das dem Tiere äußerliche Sein selbst begehrt wird und dieses Sein wird bemessen gemäß der substantialen Form des Tieres, d. h. zum Besten desselben. Die Außenwelt behält ihr Sein und ihr Werden in den Sinnen des Tieres, soweit es auf die rein äußere Form ankommt; sie findet da das Princip für gleichmäßigen Gebrauch zum Nutzen des betreffenden Tieres.

Noch mehr tritt dies im Menschen hervor. Dieser steht der Ewigkeit wesentlich näher als alles übrige stoffliche Sein. Im Menschen ist die Proportion zwischen den verschiedenen Kräften und Organen so gleichmäßig; es findet sich da, sobald die Natur des Menschen zum entschiedenen Durchbruche kommt, so wenig ein notwendiges Übergewicht nach einer gewissen einzelnen äußeren Seinsweise vor, daß diese Natur das Vernunftvermögen zu tragen vermag. Das Tier wird gefangen genommen von der Farbe, dem Geruche, dem Geschmacke; im allgemeinen von allen rein äußerlichen Erscheinungen der zu Grunde liegenden Substanz. Der Mensch aber dringt mit seiner Vernunft naturgemäß vor bis zur Erfassung der inneren Substanz selber; bis zur Erfassung jenes Princips im Dinge selbst, welches die Ursache davon ist, daß alle äußeren Einwirkungen, sobald sie in das betreffende menschlich-vernünftige Sein treten, immer gleichmäßig ein und denselben Seinscharakter, nämlich den der inneren Substanz annehmen.

Der Mensch besitzt nicht nur eine Substanz als Princip der inneren Gleichförmigkeit im Sein. Er hat auch ein eigenes selbständiges Vermögen, von allem die tiefste Richtschnur des Seins aufzufassen und alles somit nach dem eigenen Innern des Seins und zu seinem, des Menschen, Besten gleichmäßig wirksam zu leiten. Der Mensch ist ein Bild der Ewigkeit und trägt die Wirkung des Ewigen insoweit in sich, daß ihm die Erscheinungen der Außenwelt alle zugleich gegenwärtig sein und in ihm nach irgendwelcher Seite hin ihr Maß finden können: mens heißt im Latein-

schen dieses Bild, denn es mißt die eintretenden Erscheinungen nach deren eigener Substanz und nach dem Besten der erkennenden Person. Es ist dieses Bild der Ewigkeit kein bloßes Erkennen, was da nur die Substanz zum Gegenstande hätte, sondern zugleich ein Abwägen des erkannten einzelnen Seins nach der Richtschnur des bestimmenden Zweckes, nämlich des Wohles der ganzen erkennenden Person.

Kann somit das Bild der Ewigkeit im erkennenden Geiste des Geschöpfes nach außen hin alles Sein umfassen, ohne da einen Anfang und ein Ende, ohne irgendwelche Grenzen zu finden, so ist es dem Ewigen gegenüber um so abhängiger; gerade so wie das eigene Antlitz als Bild des inneren Geistes dem Menschen näher steht und mehr in seiner Gewalt ist wie ein auf Leinwand gemaltes oder in Bronze gegossenes Bild. Denn erstens ist das betreffende Bild nur in einem Vermögen des Menschen, also seiner Natur nach nur ein Können. Sodann wird dieses Vermögen erst von außen her bethätigt. Das Wissen hängt ja vom unmittelbaren Wissensgegenstande, also von der Substanz der Dinge ab und nach der Seinsstufe, welche diese Dinge je gemäß ihrer Substanz einnehmen, richtet sich auch das Maß ihres Gebrauches; scientia dependet a scibili und voluntas a bono. Die Gleichmäßigkeit also im Wirken und im Sein seitens der verschiedenen Kreaturen, so wie sie im All dem ewigen Blicke ganz und zugleich gegenwärtig ist, zeigt sich nur in ihrer gewaltigen Einheit dem menschlichen Geiste und wird die Richtschnur seiner Thätigkeit; sie ist aber in keiner Weise von ihm als der wirkenden Ursache gemessen.

Das Bild der Ewigkeit. wie es im Geiste des Menschen strahlt, ist eine irgend welche Teilnahme an der Ewigkeit, wie sie Gott dem Wesen nach besitzt und nimmermehr ein für sich selbständiges Sein. In allem und jedem stützt es sich auf die Ewigkeit Gottes und auf deren Wirkung in der Zeit, auf die gleichmäßigen Gesetze in den Dingen nämlich. Es erwartet von da her seine Vollendung und Bethätigung

im einzelnen, von wo es sein Wesen und seine Natur als Vermögen hat. Unter dieser Einwirkung des wahrhaft und wirklich Ewigen leitet der Mensch auch die Natur nach deren eigenen vom Ewigen hineingelegten Gesetzen der Gleichmäßigkeit und findet das Wohl seiner Natur und aller Kräfte derselben in der von Ewigkeit gesetzten Ordnung. Ordinatione Tua perseverat dies, quia omnia serviunt Tibi.

Hier liegt der tiefere Grund, weshalb der Mensch das um so mehr als sein Eigen betrachtet und stolz darauf ist, was der Einwirkung des Ewigen näher steht und dem veränderlichen Einflusse seiner selbst und der äußeren Geschöpfe weniger unterliegt. Der Mensch ist stolz auf Talente, die er sich nicht gegeben, auf Werke, die von ihm nur den Anstoß haben und deren Fortführung der sogenannte Zufall übernommen; was er geerbt, das gehört ihm gewissermaßen mehr zu Eigen, als was er selber gewonnen.

Die Ewigkeit ist tota simul; sie ist der wahre Besitz; sie ist und umschließt alles Sein. Was an ihr mehr teilnimmt, das ist auch in höherem Grade. Der Geist ist mehr und ist in höherem Grade sein Eigen als die bloße Substanz oder die reine Natur; die Substanz aber oder die Natur hat mehr Sein als die bloßen Fähigkeiten oder Vermögen; und die einzelne Thätigkeit ist nur in jenem Grade etwas, als sie vom Geist, von der Natur, vom Vermögen getragen wird. Das Wissen ist dem Menschen mehr eigen als Geld und Gut; denn es ist näher der Ewigkeit. Das Wollen aber ist dem Menschen im höchsten Grade zu eigen; denn es nimmt unmittelbar die Einwirkung des Ewigen auf und erst vermittelst des Wollens nimmt die Vernunft und die Gesamtheit der anderen Fähigkeiten je nach deren Charakter in thatsächlicher Gleichmäßigkeit daran teil.

Fällt der Wille von dieser Gleichmäßigkeit, wie sie der Mensch vom Ewigen aus für die äußere Natur in ihrem einzelnen Wirken und für sein eigenes Wesen vermitteln soll; fällt der Wille davon ab, so fällt der ganze Mensch. Er

ist nicht mehr sein eigen; nicht dem eigenen Wohle mehr dient dann der Verstand, die Sinnlichkeit, der Körper, sondern fremden Zwecken. Mangel an Gleichmäßigkeit im thatsächlichen Sein der Dinge ist — Übel. Jedes Ding hat in seiner Substanz, wie wir eben an der Stufenfolge der Geschöpfe gesehen, die feste Grundlage für gleichmäßige Thätigkeit, es hat darin einen etwelchen Spiegel der Ewigkeit. Darin beruht für jedes Ding sein Eigen, sein Wohl, die Möglichkeit, daß alle anderen Teile des Alls zu seiner, des einzelnen Dinges, Vollendung gleichmäßig beitragen. Die Substanz aber ist von sich aus keine Wirklichkeit, vielmehr ist sie indifferent gegen einzelnes Wirklichsein oder Nichtwirklichsein. Es kann somit der Substanz das einzelne Wirklichsein oder der Akt als Äußerung derselben entsprechen oder nicht. Im ersten Falle erreicht die einzelne Thätigkeit die feste Richtung der inneren Substanz und ist dann deren Wohl oder Vollendung; — im zweiten Falle fehlt der einzelnen Thätigkeit etwas, bis daß sie der Richtung der Substanz entspricht, wie wenn z. B. der Mensch in seiner Thätigkeit bei dem Grade stehen bleibt, welcher der Substanz der Tiere entspricht; das Tier bei jenem Grade, welcher der Substanz der Pflanze entspricht; und das ist dann Fehl, Sünde, Übel.

Das Verhalten des Übels zum Wissen Gottes ist der Gegenstand dieses Kapitels. Die Art der Behandlung dieses Verhältnisses ist gegeben durch die Ewigkeit als das nächste Mittel der Erkenntnis für Gott rücksichtlich des thatsächlichen Seins. Ehe wir den Text des heiligen Thomas vorführen, wollen wir sehen, was jenen Systemen zu Grunde liegt, welche das „Übel" als Princip des Seins betrachten und somit alles Sein als Übel, also den Endzweck des Seins als das größte Übel ansehen. Man faßt alle diese Systeme zusammen unter dem Namen Pessimismus.

Daran soll sich die Erörterung der Frage schließen, was das Übel eigentlich sei.

§. 1.

Der Pessimismus.

273. Ed. v. Hartmann und der moderne Pantheismus.

Es hat wohl kaum in der neueren Zeit ein philosophisches Buch mehr Aufsehen erregt, als Hartmanns „Philosophie des Unbewußten". Eine ganze Litteratur knüpfte sich und knüpft sich noch heute daran. Der Grund dieses Aufsehens kann nicht im vorgelegten Systeme selbst gefunden werden. Denn dasselbe ist einerseits weit davon entfernt, etwas durchaus Neues zu bieten, wie der Verfasser selber in dem Vorworte zur siebenten Auflage und in der Einleitung betont. Andererseits aber ist auch der Inhalt keineswegs geeignet, den fragenden Verstand endgültig zu beruhigen, wie das wohl keiner leugnen wird, der das Buch gelesen. Worin liegt nun der Grund davon, daß dieses Werk keine Partei hat unbesehen vorübergehen lassen und daß es so viele Freunde und so viele Feinde, vielleicht aber keinen einzigen entschiedenen Anhänger gefunden hat? Hartmann selber sagt gleichsam als Bestätigung des letzten Punktes, „es seien von seinem Erstlingswerke zehnmal mehr Exemplare verkauft worden, als von seinen späteren."

Hartmann sprach das Wort aus, welches den eigentlichen Inhalt des ganzen modernen Pantheismus bildet. Der Philosoph hat durchaus recht, wenn er sagt, „daß er den Pessimismus nur zu seiner echten historischen Urform, zur Kantschen zurückgeführt habe" (zur Begründung des Pessimismus, Vorrede). Seit Kant und, freilich in etwas verschiedener Weise, eigentlich seit Spinoza, haftet das „Unbewußte" als maßgebendes Element an den philosophischen Systemen des Pantheismus. Nur ist das Wort nie so klar und offen ausgesprochen worden. Kant verhüllt das „Unbewußte" mit dem Mantel der „reinen Vernunft". Denn

was bedeutet diese anders als unbewußte Denkgesetze; sobald sie thatsächlich sich im Denken bewußt wird, ist sie bereits nicht mehr „rein", ist sie mit der subjektiven Erscheinung verquickt. Fichtes „Ich" ist wiederum kein persönliches, sondern ein allgemeines, unbestimmtes, also unbewußtes. Hegels „Ansichsein" ist nach seinen ausdrücklichen Worten nicht die zum Bewußtsein gekommene Idee, dies wäre das „Fürsichsein", der Endpunkt der Entwicklung und Schelling Subjekt-Objekt besteht auch nirgends in bestimmter, zum Bewußtsein gekommener Weise.

Das Eigentümliche Hartmanns würde darin bestehen, daß er das „Unbewußte" nicht nur zum Princip der Philosophie macht, sondern ausgesprochenermaßen auch zum Endpunkte. Er macht gar nicht den Versuch, sich davon loszumachen. Darin ist er aber bei weitem heller sehend wie die Erfinder der anderen pantheistischen Systeme. Alle diese Versuche sind mißglückt und müssen mißglücken. Aus einer allgemeinen Möglichkeit kann keine besondere bestimmte Wirklichkeit sich aus sich allein heraus ergeben. Hartmann hat dem Widerspruchsvollen, was im Princip des Pantheismus, in dem ohne Ende Entwicklungsfähigen, den klaren Stempel aufgedrückt; die „Philosophie des Unbewußten" ist notwendigerweise die letzte Evolution alles Pantheismus', denn das ausdrückliche Ende, wozu sie führt, ist das Nichts.

Hartmann hat deshalb auch darin recht, wenn er in den obigen Worten den Ausdruck „Pessimismus" gebraucht und es in Anspruch nimmt, den Pantheismus als „Pessimismus" zu Kant als zu seiner historischen Form zurückgeführt zu haben.

Mag Kant „Betrachtungen über den Optimismus" geschrieben haben und sagen: „Wenn es auch möglich wäre, das höchste Wesen könnte unter vielem Besseren das Schlechtere vorziehen, so würde es dies doch nimmer gethan haben. Man könnte sich so etwas von einer Untergottheit in der Fabel denken oder träumen lassen, aber dem Gotte der

Götter geziemt kein Werk als jenes, das da seiner würdig, d. h. welches unter allem möglichen das beste ist . . . . . Von dem besten aller Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig und um des Ganzen willen ausersehen, schätze ich mein Dasein um so höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen." (Kirchmanns phil. Biblioth. Heft 138, S. 9.)

Aber wir haben bereits in der ersten Abteilung gesehen, was Kant überhaupt von Gottes Dasein denkt. Dasselbe steht außerhalb seiner „reinen Vernunft"; es läßt sich nicht beweisen; ist zugleich mit der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele nur ein Postulat, erfunden für das praktische Leben oder „die praktische Vernunft". Kant leugnet seinen streng philosophischen Principien gemäß den absoluten Wert aller Gottesbeweise; er leugnet den Begriff der Zweckgemäßheit; er leugnet die wirkende Ursächlichkeit und preist sich glücklich, Humes Fußstapfen gefolgt zu sein; oder vielmehr dessen Andeutung verstanden und weiter ausgeführt zu haben. „In der Natur Zwecke suchen, heißt die Natur von hinten ansehen," liest man bei Kant.

Wer eben das Grundprincip Kants konsequent weiter entwickelt, der gelangt notwendig zum Pessimismus. Denn sein Grundprincip ist ein reines Vernunftvermögen ohne irgendwelche bestimmte Thätigkeit von sich aus. Ein reines Vermögen kann, sich allein überlassen, nur fallen. Fallen aber ist vom Übel und fallen müssen ist das größte Übel. Der Endpunkt seiner prätendierten Entwicklung kann nur das Nichts sein. Dies hat Hartmann nur mehr ausgeführt und somit den Pessimismus dessen eigentlichem Vater zurückgegeben. Auch sein Ausdruck giebt die Konsequenz aus Kants Princip entsprechend wieder. Ein Vernunftvermögen, das da ganz „rein" ist oder höchstens mit allgemeinen, zur Gewinnung objektiv bestimmter Kenntnisse ungeeigneten Ideen ausgestattet, das wird nicht so recht zutreffend ein „reines" genannt;

ist es doch nicht „rein" erkennend, also nicht „rein" vernünftig, sondern zugleich nach der anderen Seite hin noch nicht erkennend, also nicht vernünftig, somit nicht rein. Es muß vielmehr besser ein „unbewußtes", d. h. ein dem erkennenden Subjekt nicht gegenwärtiges genannt werden.

Wer jedoch bei Kant die Bemühungen verwertet, welche dieser Philosoph gemacht hat, um dem praktischen Leben gerecht zu werden, der findet da leicht das andere Extrem: einen ungemessenen Optimismus. In Wahrheit ist und bleibt das Grundprincip eben dasselbe, wenn es auch bei verschiedenen Betrachtungsweisen zu verschiedenen und scheinbar einander entgegengesetzten Ergebnissen führt: nämlich die mit absoluter Notwendigkeit aus dem rein Möglichen allein, ohne Voraussetzung eines thatsächlichen Seins, eintretende ungemessene Entwicklung. Der „Gott" des Kant, der da unter allen Welten die beste wählen muß, ist ebensowenig der als reiner und vollendeter Erkenntnisakt in sich durchaus freie, d. h. nur durch seinen freien Willen nach außen hin bestimmte wahre Gott; wie die „reine Vernunft" als bloßes Vermögen von sich aus entwicklungsfähig. Jener „Gott" des Kant ist eine Konzession an den gläubigen Zeitgeist; es bleibt für den tiefer Blickenden nichts übrig als ein an die Spitze des Seins gestelltes Möglichsein, das unter dem Bande der absoluten äußeren Notwendigkeit sich entwickelt.

Hartmann hat dem Kinde den Namen gegeben. Er hat den Grundwiderspruch, an dem alle pantheistischen Systeme leiden, zum leitenden Princip erhoben. Das „blinde" Naturgesetz der modernen Naturwissenschaft, das „unpersönliche Ich" Fichtes, das undefinierbare, „reine Sein, das inhaltsleer ist," Hegels hat er zusammengefaßt im „Unbewußten". Ein reines unbestimmtes Vermögen ist das Grundprincip alles und jeden Pantheismus. Gerade aber ein solches Vermögen als alleinige Seinsquelle ist an sich selbst, bereits im Worte unmöglich; denn was nur möglich und zwar seinem ganzen Wesen nur möglich ist, das besagt da-

mit, daß es kein thatsächliches Sein hat, daß es sonach an sich betrachtet, nicht selbständig ist. Die pantheistischen Philosophen suchten an diesem Widerspruche vorbeizukommen; sie suchten die wirkliche Entwicklung zu erklären; sie wollten mit den Erfordernissen und Bedürfnissen des praktischen Lebens ihre Philosophie in Übereinstimmung setzen; — und gelangten kraft ihres Grundprincips natürlich nur dazu, den inneren Widerspruch nach allen Richtungen hin offen zu legen, die absolute Unverständlichkeit ihrer Philosophie zu konstatieren, auf der einen Seite Optimisten, auf der anderen Pessimisten zu sein; auf der einen die Freiheit zu empfehlen, auf der anderen blinde Notwendigkeit als Gesetz aufzustellen; nun Gott Tempel zu bauen, nun absolute Selbstvergötterung zu treiben. Das erste war die Folge der Anforderungen des praktischen Lebens oder auch der Stimme der Natur oder Erziehung in der eigenen Brust; das zweite die unerbittliche Konsequenz ihrer Principien.

Hartmann hat diese Konsequenz nicht nur ausdrücklich gezogen; er hat sie triumphierend als einzig mögliches Princip ausgesprochen und danach sein philosophisches System eingerichtet.

274. Das Positive im Grundprincipe Hartmanns.

Man muß es dem Philosophen des „Unbewußten" zugeben, daß er mit seinem „Unbewußten" einen kühnen Griff gethan. Das Princip ist nicht nur verführerisch; sondern es entbehrt auch ebensowenig oder vielmehr noch weniger als alle anderen pantheistischen Grundprincipien eines durchaus positiven Anhalts. Es ist verführerisch.

Oder schmeichelt es nicht der menschlichen Leidenschaft außerordentlich, wenn der Mensch der Verantwortung enthoben wird? Man möge nicht auf der anderen Seite hervorheben, daß ja in diesem Falle auch das Lob für gute Werke dem Menschen verloren gehe; daß somit der Gunst, welcher sich die Leidenschaften bei diesem Princip er-

freuen, der Verlust des Ruhmes entgegenstehe, den das Gute einzubringen pflegt. Der Mensch müßte sich ja in beiden Fällen sagen: Das in mir waltende Princip führt mich unbewußt zum Guten oder zum Bösen; und es erscheint somit auf der einen Seite alles verdienstlos, auf der anderen alles straflos. Es wäre unrecht, so zu sprechen.

Denn das Gute trägt den Grund der Rechtfertigung in sich. Der Mensch kann also, wenn er Gutes thut, nie der inneren Anerkennung vor sich selber entgehen. Wenn er sich dieselbe auch nicht gegenwärtig hält, wird ihm die Ruhe des Gewissens und der Friede des Innern „unbewußt" zu teil. Aber das Böse bedarf einer Entschuldigung. Durch das Böse wird der Mensch schuldig einem anderen Sein gegenüber, um dessentwillen und zu dessen Vorteil er gewirkt in völliger Verkennung seines eigenen Wohles. Und diese Schuld muß entfernt werden, damit der Mensch nicht in der einzelnen Thätigkeit seinem eigenen Wohle vor sich selber entgegenzutreten genötigt sei und so der Zwiespalt in ihn getragen werde. Der Mensch muß sich sagen können, daß er nichts dafür konnte, daß er nichts schulde, nicht schuldig sei. Und diese Genugthuung verschafft ihm in ausgezeichneter Weise das Princip des „Unbewußten". Wenn jemand im Schlafe stiehlt, in der Trunkenheit Verleumdungen ausspricht, ein Gebot übertritt, weil er es nicht kennen kann; so schuldet er vor seinem eigenen Gewissen nichts. Dem „Unbewußten" also als dem mit absoluter Notwendigkeit treibenden Elemente folgen, heißt nichts anderes, wie für alle schlechten Handlungen eine völlig genügende Entschuldigung besitzen.

Mag auch das Bewußte in jeder Handlung, welche der Mensch als Mensch ausübt, scheinbar zu Tage treten; es ist dies doch immer durch und durch vom Bewußtlosen umschlossen, löst sich in das Bewußtlose auf und hat darin sein nächstes leitendes und dazu notwendiges Princip, dem es nicht entgehen kann. Nur auf Grund des

„Unbewußten" ist das Bewußte etwas, wie der Sehakt nur Sein hat auf Grund der Farbe.

Es ist deshalb kein Wunder, daß Hartmanns Werk viel gelesen worden ist. Es streckt dem Zeitgeiste, dem „sine Deo in hoc mundo", der sinnlichen Freiheit als der absoluten Schrankenlosigkeit, die selbst das Wohl der eigenen Person als keine Quelle von Schranken ansehen will, die Hand von weitem entgegen. Die „Freiheit des Fleisches" findet darin ihren süßesten Zauber: die Anerkennung vor der Vernunft.

Dazu kommt, daß das genannte Princip unter allen anderen Grundprincipien des Pantheismus am meisten thatsächlich positiven Anhalt bietet. Wer kann es in der That bestreiten, daß das „Unbewußte" in allen geschöpflichen Seinskreisen eine maßgebende Rolle spielt. Wir wollen ganz davon absehen, wie die Sterne „unbewußt" kreisen im unermeßlichen Himmelsraume; wie die Flüsse „unbewußt" strömen und Felder und Äcker befruchten; wie „unbewußt" die Saat keimt und aufblüht und Früchte bringt zum Heile und zur Freude der Menschen; wie „unbewußt" der Regen fällt, der Donner rast und der Blitz zündet. Nein; im Menschen selber, bei dem doch das Bewußte zur Natur gehört, wie viele Thätigkeiten stützen sich nicht in ihm durchaus auf das „Unbewußte", gehen von da aus und kehren wieder dahin zurück!

Haben die Gründer Roms daran gedacht, daß ihre Stadt die ganze Welt beherrschen werde zuerst mit der Gewalt der Waffen, dann mit der heiligen Gewalt des Glaubens? Ihnen „unbewußt" haben sie den größten Ruhm geerntet, sind Gründer eines Weltreiches geworden. War sich Paulus, als er dem Herrn sagte: „Was willst Du, daß ich thun soll," dessen bewußt, daß er damit Apostel der Nationen, Lehrer der Völker würde? „Unbewußt" werden von den äußeren Dingen die Substanzen als Ideen in die menschliche Vernunft getragen und beginnen da, maßgebende Principien für alle entsprechende Thätigkeit zu sein. „Unbewußt"

versenkt sich das Ideal in das Innere des Künstlers; es ist einmal da und fängt damit allsogleich an, mit unversieglicher Kraft die einzelne Thätigkeit zu leiten. „Unbewußt" schlummert die Leidenschaft im Menschen; es bedarf nur einer leisen äußeren Veranlassung, um sie zu furchtbaren Ergüssen zu erwecken. Jahrelang arbeitet der Mensch, geführt von ihm selbst unbekannten Absichten, bis er dieselben plötzlich und gewissermaßen rein zufällig erkennt. Der Knabe hat Talent zum Zeichnen, zum Malen, zum Gesange; — „unbewußt" ihm selber liegt der Schatz da und wartet der Wahrnehmungen von außen her, um gehoben zu werden.

„Nicht in der Gewalt des Menschen sind seine Schritte," so bestätigt der Psalmist die maßgebende Richtschnur des „Unbewußten"; und der Prophet ruft aus: „Sie meinten, daß ihre Wege zu gutem Ende führen; und siehe da, am Verderben sind sie angelangt."

Man darf mit dem Bade nicht das Kind ausschütten. Wir müssen das Positive herausschälen aus dem Hartmannschen Grundprincip; und es wird sich dann sowohl der kolossale Fehler zeigen, welchen dieser Philosoph mit der ungemessenen Ausdehnung des „Unbewußten" zum All-Einen begangen, als auch wird die richtige Mitte sich immer genauer ziehen lassen zwischen dem reinen Vermögen und der reinen Wirklichkeit. Gerade diese rechte Mitte bietet das Fundament zur genauen Bestimmung der Natur des Übels. Ein Text des heiligen Thomas wird Licht verbreiten.

275. Text aus Thomas.[1])

„In anderer Weise nimmt man vom Stoffe den Unterschied in den Arten her, je nachdem nämlich der Stoff

---

[1]) In lib. Boëtii de Trin. (op. 63.) qu. 4. art. 2. Alio modo penes materiam sumitur generis diversitas, secundum quod materia est perfecta per formam. Et cum materia sit potentia

durch die Form eine Vollendung erhalten hat. Nun ist aber der Stoff ein reines Vermögen oder nichts als Möglichkeit, etwas zu werden; — und Gott ist reine Thatsächlichkeit. Sagen also, daß der Stoff durch die Form eine Vollendung erhält und so Thatsächlichkeit gewinnt, ist ebensoviel als sagen, daß der Stoff, wenn auch in unvollkommener Weise, eine Ähnlichkeit mit dem reinen, ersten Akt als seinem Anteil

---

pura, et Deus sit actus purus, nihil aliud est materiam perfici in actu qui est forma, nisi quatenus participat aliquam similitudinem actus primi, licet imperfecta; ut scilicet id quod est jam compositum ex materia et forma sit medium inter potentiam puram et actum purum. Non autem materia ex omni parte aequaliter recipit similitudinem actus primi; sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam perfectius, utpote quaedam participant divinam similitudinem, secundum quod tantum subsistunt, quaedam vero, secundum quod cognoscunt, quaedam vero secundum quod intelligunt. Ipsa igitur similitudo primi actus in quacunque materia existens est forma ejus. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere; et sic de aliis in uno et eodem: similitudo enim perfectior habet omne id quod habet similitudo minus perfecta et adhuc amplius. Aliquid igitur invenitur commune in utraque similitudine, quod in una substernitur imperfectioni, et in alia perfectione; sicut materia substernitur actui et privationi: et ideo materia simul accepta cum hoc communi est adhuc materialis respectu perfectionis et imperfectionis praedictae: et ex hoc materiali sumitur genus; differentia vero ex perfectione et imperfectione praedicta. Sicut ex hoc communi materiali quod est habere vitam, sumitur hoc genus, quod est animatum corpus; ex perfectione vero superaddita haec differentia, sensibile; ex imperfectione vero haec differentia, insensibile; et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animalis a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus. Et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum speciem: quia a praedictis formalibus quae habent addita materialia, unde genera sumuntur, per comparationem formae ad materiam sumuntur differentiae quae constituunt species.

empfängt. Und so hält dasjenige, was bereits aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, die Mitte ein zwischen reiner Möglichkeit und reinem Wirklichsein. Der Stoff aber empfängt nicht in allen seinen Teilen gleichmäßig die Ähnlichkeit des reinen Aktes; sondern hier geschieht dies unvollkommener und dort vollkommener. Manche Seinsarten nämlich sind Gott ähnlich nur gemäß dem, daß sie überhaupt Einzelnbestand haben; andere auch darin, daß sie erkennen (mit den Sinnen) und noch andere darin, daß sie geistig auffassen. Die Ähnlichkeit also selber mit dem ersten reinen Akte ist, in welcher Materie auch immer sie existiert, die Form dieser Materie. Eine solche Form aber macht in den einen Seinsarten nur, daß sie eben sind; in anderen, daß sie sind und leben und so geht es weiter für ein und dasselbe; denn wo eine vollendetere Ähnlichkeit besteht, da ist auch alles Jenes vorhanden, was durch die minder vollendete vermittelt worden ist und noch etwas mehr. So ist also bei beiden Arten von Ähnlichkeit etwas als gemeinschaftlich da, was in der einen der Unvollkommenheit oder der minder großen Vollkommenheit zu Grunde liegt und von ihr weiter bestimmt wird und was in der anderen die entsprechende Vollkommenheit als bestimmendes Element besitzt; gleichwie der Stoff als bestimmbar sowohl dem Thätigsein zu Grunde liegt als auch der Abwesenheit der bethätigenden Form. Derselbe Stoff unterliegt der Schönheit z. B. wie auch der Abwesenheit dessen, was schön macht, der Häßlichkeit. Somit ist der Stoff, wenn er zusammen mit diesem Gemeinschaftlichen betrachtet wird, noch bestimmbar gegenüber der Vollkommenheit oder der Unvollkommenheit, wie sie eben erwähnt worden, und aus diesem Gemeinsamen, dem noch Bestimmbaren nämlich, wird die Art hergenommen; die Differenz aber von der mehr vollkommenen oder mehr unvollkommenen Bestimmung. So z. B. bietet dieses Gemeinschaftliche und Bestimmbare: „Leben haben", die Grundlage für die

Art: belebter Körper. Die Differenz „sinnenbegabt", rührt von der mehr vollkommenen Bestimmung her; wogegen die andere Differenz: „nicht sinnenbegabt", also die Abwesenheit der Sinne, von dem mehr Unvollkommenen herkommt: und so entsteht die Verschiedenheit in der Gattung; also hier die Verschiedenheit des Tieres von der Pflanze. Danach ist der Stoff das Princip für die Verschiedenheit in der Art. Ähnlich ist die Form das Princip für die Verschiedenheit in der Gattung; insoweit nämlich die Form mit dem Stoffe in Vergleich gestellt wird, nicht der Stoff mit der Form zusammen im Verhältnisse steht zum thatsächlichen Sein."

276. Die feste Grundlage zur Bestimmung der Natur des Übels.

Es zeigt sich hier wieder das charakteristische in der Philosophie des heiligen Thomas; sie verliert in ihren einzelnsten Bestimmungen niemals den Blick über das Ganze. Auch die scheinbar geringste Frage wird da nie entschieden, ohne vorher geprüft zu haben, wie sich die allgemeinen Seinsprincipien dazu verhalten. Es erhellt aus diesem Vorgehen, wie jene allgemeinen Principien einerseits richtig aufgestellt waren, denn aus ihnen fließt wie von selbst Licht in alle Zweifel des Geistes; und andererseits erhalten alle besonderen Beziehungen des Seins ihren berechtigten Platz im Universum.

Das Übel hat seine Stelle im All. Das Christentum ist weit davon entfernt, es zu leugnen. „Ärgernisse müssen in der Welt sein," sagt der Herr. „Durch Leiden und Trübsale sollt ihr eintreten in das Himmelreich," wiederholt Er. „Christus mußte leiden und so eintreten in seine Herrlichkeit," so stellt Er Sich selbst als Opfer des moralischen Übels und als Träger des physischen hin. Und wenn Er jene selig preist, die da Verfolgung leiden um der Gerech-

tigkeit willen, so weist Er damit ohne Zweifel darauf hin, daß auch immer Ungerechte es geben wird, welche verfolgen; denn immer werden auserwählte Seelen existieren.

Die apostolischen Sendschreiben scheinen sich mit nichts anderem befassen zu wollen, als den leitenden Gesichtspunkt recht allseitig einzuprägen, von welchem aus das Verhältnis des Menschen zum Übel geregelt werden soll.

In der neuesten Zeit aber hat das Übel den Blick der modernen, ungläubigen Philosophie so auf sich gezogen, daß es sogar das Princip und den Endzweck, sagen wir lieber, den einzigen Inhalt der Philosophie zu bilden scheint. Die Welt ist von Natur schlecht; schreibt Schopenhauer, „an allen Ecken und Enden bankerott;" nur mit knapper Not könne sie bestehen. Eine schlechtere Welt ist gar nicht möglich. „Das Leben ist ein Geschäft, welches die Kosten nicht deckt, geradeso jammervoll wie die Hölle; somit dem Sein das Nichtsein vorzuziehen." „Man möge sich drehen wie man wolle, man möge in den besten Verhältnissen leben, an einem Goldkörnchen Lust hänge ein ganzer Klumpen Unlust," meint Hartmann und definiert den Pessimismus als „die Behauptung von der Negativität der Lustbilanz in der Welt". „Sowohl das Diesseits wie das Jenseits ist eine Hölle, denn auf alle Erdenplackerei folgt für die Mehrzahl aller hier Gequälten eine Ewigkeit von Qual;" ruft Bahnsen aus.

Daß das Übel also eine Stelle in der Welt hat, ist nicht zu bezweifeln. Kann jedoch diese Stelle als eine philosophisch gerechtfertigte bezeichnet werden? Kann das Übel einen Platz im Universum beanspruchen? Und wie beschaffen müßte dieser Platz im bejahenden Falle sein? Der moderne Pessimismus befindet sich in einem fortwährenden Zirkelschluß. Er vernichtet das einzige eigentliche Übel und stellt sogar dessen Leugnung an die Spitze der Philosophie; — und will schließlich nur Übel in der Welt. Das einzige Übel besteht darin, daß der Mensch die Schuld am

Schlimmen trägt. Der letzte Grund des Übels ist, daß er, was er sich selbst schuldet, sein eigenes Wohl, nicht beachtet.

Dieses Übel aber kennt der Pessimismus nicht, denn ihm steht das „Unbewußte" an der Spitze der Welt. Der „Unvernunft" schuldet die Welt das Dasein nach Schopenhauer (Verst. und Wille I. 382. II. 664.). Der Wille des einzelnen ist nicht verantwortlich; das Princip aller Thätigkeit ist nach Hartmann das „Bewußtlose". Und daraus schließt der Pessimismus; aus der Abwesenheit des eigentlichen Übels, das da nichts anderes bedeutet als den Grund des Übels in sich zu tragen, folgert er, daß nur Übel sei. Das Bewußtlose, die Unvernunft soll deshalb Quelle des Übels sein, weil kein eigentliches Übel aus ihm folgen kann.

Halten wir bei dieser Untersuchung für die Folge daran fest, daß der Pessimismus seinen ganzen Principien nach ein wahres Übel nicht kennt. Er kennt nur ein solches Übel, das seinem Wesen nach auch zum Guten dienen, also in dieser Beziehung ein Gut sein kann. Setze einen Knecht auf den Thron; — es wird ihm bald der Glanz der Herrschaft als ein Übel vorkommen und er wird sich wie nach dem teuersten Gute, nach tüchtiger Knechtesarbeit oder nach rohen Genüssen sehnen.

Doch sehen wir, wie fein Thomas die Grundlage für die allgemeine Bestimmung der Natur des Übels legt. Zwei Elemente können hier nur maßgebend sein. Der Urstoff, der es an sich hat, daß er dem Nichts entstammt und somit auch nie reine Thatsächlichkeit, sondern nur Vermögen, um etwas zu sein, werden kann; — und der reine, volle Akt, von dem der Urstoff, die materia prima, es hat, daß er ein wahres Vermögen für Sein in sich enthält. Beide Seinsprincipien kehren für alle stofflichen Dinge immer wieder. Das eine leidet und empfängt in den Dingen, das andere wirkt; und dieses wirkt solchergestalt, daß der Urstoff sogar das Vermögen zu empfangen, soweit er es besitzt, nicht durch sich selbst, sondern durch das Einwirken der reinen Thatsächlichkeit erhalten hat und behält.

Ist der Urstoff nun als reines Vermögen ein Gut oder ein Übel? Keines von beiden. Damit etwas ein Gut sei, muß es einzelne Bestimmtheit besitzen. Der Urstoff hat kein thatsächliches Sein, sondern kann, soweit es auf ihn allein ankommt, nur in höchster Unbestimmtheit sein oder nicht sein. Also hat er auch nur ein unbestimmtes Vermögen, gut zu sein oder nicht gut zu sein. Denn nur jenes ist gut, was und insoweit es ist. Übel sein heißt mit Mangel behaftet sein.

Ist die reine Thatsächlichkeit, der actus purus, ein Gut? Er kann nur Gut sein, denn allein was gut ist, wird erstrebt. Das Übel enthält es eben in seiner Natur, daß Jedermann es flieht, insoweit es ihm als ein Übel erscheint. Streben aber heißt Thätigsein. Wo also nur Thätigsein, reine Thatsächlichkeit sich vorfindet, da ist auch nur Gut und kann nie ein Übel sein. Der actus purus muß sich selbst unaufhörlich lieben und nur von seiner Einwirkung kann ein Gut herkommen.

Doch wie geschieht dies? „Der Stoff wird bethätigt," sagt Thomas, „durch die Form; und diese ist nichts anderes, als eine Ähnlichkeit mit dem actus purus, und zwar eine mehr oder minder vollkommene." Ist damit, also mit der aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanz nun ein unzweifelhaftes Gut gewonnen? Wiederum nicht. Der Grund ist klar. „Die Wirkung wird stets aufgenommen gemäß der Beschaffenheit des aufnehmenden Subjektes, receptum ad modum recipientis recipitur." Der Urstoff ist nur Vermögen und nichts anderes als Vermögen. Also wird die Wirkung, welche er unmittelbar aufnimmt und trägt, wiederum Vermögen; und nur darin erscheint die Spur des einwirkenden ersten Grundes, daß nun das früher allgemeine und gänzlich unbestimmte Vermögen nach einer bestimmten Seite hin gerichtet erscheint; daß es z. B. ein Vermögen ist, um Pflanze, Tier u. dgl. zu sein. Thomas drückt das treffend aus: „Eine solche Zusammensetzung von Stoff und Form steht in

der Mitte zwischen dem reinen Vermögen und dem reinen Akt." Weder allseitig bestimmte Wirklichkeit ist sie, noch gänzlich unbestimmtes Vermögen. Es ist etwas vorhanden, was wiederum wohl ein Gut, aber auch ein Übel sein kann; nur daß dieses Vermögen dem Akte näher gerückt ist. Es spricht bereits die Richtung aus, nach welcher das einzelne wirkliche Sein streben muß, um gut zu sein. Diese Richtung ist ausgesprochen in der Form, „in der Ähnlichkeit nämlich mit dem ersten Akte." Die Grundlage klärt sich immer mehr.

Muß nun das Einzelsein in einer solchen Substanz immer der Richtung entsprechen, welche in der substantiellen Form liegt? Muß es also in jedem Falle rücksichtlich dieses substantiellen Seins ein Gut und kann es für letzteres kein Übel sein? Wir stellen die Frage mit anderen Worten. Muß nun die Einwirkung des reinen Aktes, dessen Ähnlichkeit die substantielle Form trägt, so erfolgen, wie diese letztere, insoweit sie im Stoffe ist, „in materia existens" es besagt?

Das wäre gegen die Natur des reinen Aktes und gegen die Natur des Urstoffes. Die Natur des letzteren schließt die Allgemeinheit in sich. Sie schließt es in sich, daß das Vermögen des Urstoffes von der einmal daseienden Bethätigung abfallen und einer anderen unterliegen kann; dieser Natur gemäß ist die substantielle Form aufgenommen. Alles Einzelsein also, auch wenn es dem Zwecke der substantiellen Form und deren natürlicher Richtung nicht gemäß ist, kann von der Substanz getragen sein; nur darf es nicht zur substantiellen Form einen solchen Gegensatz bilden, daß es dieselbe aufhebt. Die Pflanze bleibt Pflanze, auch wenn sie keine Früchte bringt. Denn nur daß sie Früchte bringen kann, bildet ihr Wesen, nicht aber, daß sie deren thatsächlich bringt. Bringt sie deren keine, so ist dies immer pflanzlich, der Pflanze zugehörig, wenn auch für selbe kein Gut. Es besteht eben nicht die substantielle Form als solche allein für sich, sondern sie besteht im Stoffe und

nimmt demgemäß an dessen Natur, kraft deren etwas auch nicht sein kann, soweit ihr möglich, teil. Fallen ist menschlich; trotzdem das Fallen für den Menschen vom Übel ist.

Damit ist schon gegeben, wie ein Zwang für den actus primus, daß er nach Verleihung der einen Ähnlichkeit nun auch die weitere im einzelnen Wirken verleihe, nicht bestehen kann. Ihm gegenüber findet sich eben nur Möglichkeit und zwar von Ihm verliehene Möglichkeit. Folglich darf von Ihm allein auch der bestimmende Grund kommen für weitere vollkommenere Ähnlichkeit mit Ihm. Ganz dasselbe verlangt auch unmittelbar die innere Natur des actus purus. Er ist reine Thatsächlichkeit, wie sein Name besagt, also reines Wollen, somit notwendig reinste Freiheit.

Die Substanz also in sich ist nicht reines Wirklichsein; das ist ganz unmöglich. Sonach ist sie auch an sich kein Gut. Sie ist Vermögen, um gut zu sein. Und deshalb kann das Einzelsein an ihr der Richtung der substantiellen Form auch nicht entsprechen und kann in diesem Falle ein Übel für die Substanz selbst sein.

Thomas geht noch weiter. Er bestimmt noch genauer die Grundlage für die Art und Weise, wie etwas einer Substanz zugehören, von ihr kommen und trotzdem ein Übel für sie sein kann. Wie sind die verschiedenen Seinsarten und Gattungen miteinander verbunden? Immer so, daß sie eine Ähnlichkeit mit dem actus purus miteinander gemeinschaftlich haben und mit derselben eine Einheit sind. Diese selbe gemeinsame Ähnlichkeit aber ist in der einen Gattung mit einer Vollendung verbunden, die in der anderen fehlt; welche also in dieser letzteren an und für sich betrachtet ebenfalls sein könnte. So ist der Stoff, inwiefern er zusammen mit der gemeinsamen Ähnlichkeit betrachtet wird, noch als bestimmbar, als material, anzusehen; und die Bestimmung vollzieht sich in der einen Gattung durch das definitive Entbehren der Vollkommenheit, in der anderen durch den Besitz derselben.

Nehmen wir z. B. die beiden Gattungen: Mensch und Tier. Eine durchgreifende Ähnlichkeit mit dem ersten Grunde ist ihnen gemeinschaftlich; nämlich nicht nur das Sein, nicht nur das Leben, sondern das „Sinnenbegabte". Daß dieses „Sinnenbegabtsein" auch für eine höhere Vollkommenheit die Bestimmung tragen kann, davon ist der Beweis augenscheinlich; denn dasselbe Sinnenleben, welches im Tiere der Vernunft entbehrt, besitzt sie im Menschen als höchstes bestimmendes Element in sich. Das Sinnenleben also ist die gemeinsame Art für Mensch und Tier. Daß aber im Menschen die Vernunft das höhere bestimmende Moment bildet, wogegen das Tier dessen entbehrt, das macht den Unterschied zwischen der Gattung „Mensch" und der Gattung „Tier".

Bemerken wir wohl die feine Ausdrucksweise des Aquinaten. Nicht die Sinne sind im Tiere das bestimmende Formalelement, sondern das Entbehren der Form, die von eben derselben Grundlage aus wohl vorhanden sein könnte; also hier das Entbehren der Vernunft, womit die Sinne, wie dies der Mensch deutlich zeigt, doch wohl verbunden sein können. Und wird das Tier mit der Pflanze verglichen, so ist das Entbehren der Bestimmung „sinnenbegabt", die differentia specifica, nicht aber das „lebendige". Letzteres ist vielmehr das „gemeinschaftliche", die Art.

Es ist so, wie wir früher hervorgehoben haben. Die eine Gattung im Bereiche des Geschöpflichen in ihrem Verhältnisse zur höheren subsistiert im Unvollkommenen, im Nichtsein, wo es doch möglich wäre, die entsprechende Seinsbestimmung zu haben; da die höhere sie thatsächlich hat. Auf Grund des „Gemeinschaftlichen" besteht eine Möglichkeit in der niedrigen Gattung, mehr zu sein; thatsächlich aber wird dieses „mehr" entbehrt. Sieht man nun von der Verschiedenheit in der Gattung ab und setzt man in ein und demselben einzelnen Sein ein Vermögen, welches ihm der Substanz nach zukommt, thatsächlich aber der entspre-

chenden Stufe in der Wirksamkeit entbehrt, so haben wir den allgemeinen Charakter des Übels. Aus dem Gesagten hebt sich leicht 1) das Materiale im Übel ab, und 2) das Formale. Es dürfen nur die drei von Thomas als maßgebend angeführten Elemente berücksichtigt werden: a) das „Gemeinschaftliche"; b) das „Entbehren"; c) die Ähnlichkeit mit dem ersten Grunde und das sich daraus ergebende Einwirken desselben.

277. Das Materialmoment im Übel.

Thomas erklärt das Materialmoment im Übel eingehender in folgender Stelle:[1]) „Da jegliche Form etwas Gutes und

---

[1]) In I. Physic. lect. 15 Cum forma sit quoddam bonum et appetibile, materia, quae est aliud a privatione et a forma, est apta nata appetere et desiderare ipsam secundum suam naturam. Sed quibusdam, qui non distinguunt materiam a privatione, accidit hoc inconveniens, quod contrarium appetat corruptionem suiipsius; quod est inconveniens. Et quod hoc accidat sic (Aristoteles) ostendit: quia si materia appetit formam, non appetit eam, secundum quod est sub ipsa forma, quia jam non indiget esse per eam, appetitus autem omnis est propter indigentiam, quia non est habiti: similiter et non appetit eam secundum quod est sub contrario vel privatione, quia unum contrarium est alterius corruptivum et sic aliquid appeteret suam corruptionem. Manifestum est igitur quod materia, quae appetit formam, est aliud ratione, sicut a forma, ita et a privatione. Si enim materia appetit formam secundum propriam naturam, ut dictum est; si ponitur quod materia et privatio sint eadem ratione, sequitur quod privatio appetit formam et ita appetit suiipsius corruptionem quod est impossibile; unde et hoc impossibile est, quod materia et privatio sint eaedem ratione. Sed tamen et materia est hoc, i. e. privationem habens, sicut si femina appetat masculum, et turpe appetat bonum: non quod ipsa turpitudo appetat bonum sibi contrarium, sed secundum accidens, quia id cui accidit esse turpe appetit esse bonum; et similiter femineitas non appetit masculinum, sed id cui accidit esse feminam. Et similiter privatio non appetit esse formam, sed id cui accidit privatio, scil. materia.

Begehrenswertes ist, so trägt der Stoff kraft seiner Natur es in sich, daß er nach ihr verlangt und sie erstrebt. Dabei muß der Stoff durchaus geschieden werden sowohl vom reinen Entbehren der Form, als auch von der Form selbst. Weil manche eben diesen Unterschied nicht beachten, sondern meinen, der Stoff sei wesentlich rein Entbehren und er sei sonach ein Fernsein jeder Form; deshalb kommen sie dazu, behaupten zu müssen, daß etwas seine eigene Vernichtung, nämlich das Gegenteil von sich selber erstrebe. Wenn nämlich der reine Stoff nach der Form verlangt, so thut er dies nicht, weil er unter dieser Form bereits ist; denn nur nach dem verlangt man, was man nicht hat; — und ebenso verlangt der Stoff nicht nach einer Form, weil er unter der entgegengesetzten ist oder weil er sie entbehrt, er würde ja dann das Gegenteil von sich selber erstreben, denn ein Gegenteil ist die Zerstörung des anderen und so würde der Stoff sein Verderben verlangen. Offenbar also ist der Stoff, soweit er nach der Form verlangt, weder dasselbe, was die Form selbst, noch was das Entbehren derselben. Denn die Form erstreben liegt im Stoffe; oder ist vielmehr die eigenste Natur desselben. Wäre also Stoff und das Entbehren der Form genau dasselbe, so müßte das Entbehren nach der Form verlangen, d. h. es müßte seine eigene Vernichtung zum Gegenstande des Strebens haben. Deshalb ist dies ganz unmöglich, daß der Stoff und das Entbehren dem Begriffe nach dasselbe sei. Wohl aber ist der Stoff der Träger oder das Subjekt des Entbehrens, wie das Schimpfliche des Guten entbehrt und danach verlangt; — nicht etwa, weil der Schimpf selber seinen Gegensatz, das Gute, verlangt, sondern weil dasjenige, dem es zufällig begegnet, daß von ihm das Schimpfliche ausgesagt wird, das Gute verlangt. Ebenso verlangt nicht die Weiblichkeit nach dem Männlichen, sondern die Person, von der die Weiblichkeit ausgesagt wird, hat dieses Verlangen. Dem Stoffe ist es zufällig eigen,

diese oder jene Form zu entbehren und in dieser Weise verlangt er als Stoff, nicht als Entbehren nach ihr."

Und was will der Ausdruck, „der Stoff strebt, verlangt," sagen?[1] „Das Streben oder Verlangen des Stoffes ist nichts anderes als die Richtung zum Zwecke der eigenen Natur gemäß (vgl. ob.). Nicht aber nur das thatsächlich bestehende Sein wird durch die in ihm liegende bethätigende Kraft zu seinem Zwecke hin gerichtet; sondern auch der Stoff selber, soweit er nur im Vermögen besteht, denn sein Endzweck ist die Form; er ist dann vollendet, wenn und insoweit er geformt ist. Daß also der Stoff nach der Form strebt, bedeutet nur, daß derselbe zur Form Beziehung hat, wie ein Vermögen zu seiner Bethätigung. Und weil er unter jeder beliebigen Form noch immer etwas anderes werden kann, so bleibt in ihm fortwährend das Verlangen nach der Form; nicht weil er jene zurückweist, die er hat oder weil er etwa unter mehreren zugleich, also vieles und einander Entgegengesetztes zugleich sein wollte, sondern weil er, indem er thatsächlich die eine Form hat, von sich aus die Möglichkeit bietet, noch andere zu haben."

In diesen Stellen ist das für die Natur des Übels durchschlagende und nie aus dem Auge zu verlierende Materialprincip ausgesprochen. Das Übel ist nicht durch und durch Verneinung, ist nicht durch und durch Zwang. In der

---

[1]) L. c. Nihil est aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in finem suum. Non solum autem aliquid ens in actu per virtutem activam ordinatur in suum finem, sed etiam materia secundum quod est in potentia; nam forma est finis materiae. Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam; ut potentia ad actum. Et quia sub quacunque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, ideo est ei semper appetitus ad formam; non propter fastidium formae quam habet, nec propter hoc quaerat contraria esse simul; sed quia est in potentia ad alias formas dum unam habet in actu.

Natur der Dinge selber liegt die positive Möglichkeit dafür. Jegliches Ding kann noch etwas anderes sein, was es thatsächlich nicht ist. Und dieses Vermögen für alles Sein ohne Unterschied ist etwas Gutes und kommt vom ersten Grunde, der alles Gut ist. Alles, was mitten im Übel von diesem Vermögen herrührt oder zu demselben führt, ist positiv gut; und deshalb kann alles Übel, soweit das betreffende Nichtsein nicht in seinem Träger selbst seinen letzten Grund hat, auch dem Guten und zwar einem höheren Gute dienen. Der Irrtum Platos, welcher das Nichtsein identifizierte mit dem Urstoffe, und als reine Entbehrung des Seins bezeichnete, während der Urstoff doch in Wahrheit Sein haben könnte, ist auch der des modernen Pessimismus. Ist der Stoff, der ja allem zu Grunde liegt, seiner Natur nach noch Entbehren, Nichtsein oder Nicht-das-sein, was er ist, so ist das Übel die Natur der Dinge; es ist notwendig, weil es Übel ist.

Es giebt nur eine Art Übel, das ganz und gar in sich selbst, respektive in seinem Träger, den letzten Grund seines Daseins trägt: das moralische. Aber auch von ihm gilt uneingeschränktermaßen, was Thomas hier von der materia prima sagt: „Das Vermögen für alles Gute" liegt ihm zu Grunde; nicht das Nichtsein eines einzelnen beschränkten Gutes. Was der Urstoff für das Sein im allgemeinen ist, das ist der Wille für das Gute im allgemeinen. Es ist das Vermögen, alles Gute zu besitzen. Wenn der Wille deshalb ein beschränktes Gut hat, so besitzt er dessen Gegenteil wohl thatsächlich nicht; behält aber das Vermögen dazu, es zu besitzen. Das ist das Materialprincip, welches die Sünden möglich macht und dieses Materialprincip ist gut und kommt vom Guten, denn es besagt nur eine Uneingeschränktheit im Vermögen. So lange daher der Wille das einzelne beschränkte Gut so will, daß es nur ein Mittel ist, um das Verlangen nach dem Besitze alles Guten lebendig zu machen, daß also thatsächlich das Vermögen für alles Gute lebendig bleibt; dann ist der Wille seiner Natur getreu, er

ist gut. Will er aber so das einzelne Gut, daß er, soweit es ihn angeht, sich abschließt gegen alles andere; so fällt er von seiner eigenen Natur ab, er wird thatsächlich ein Übel. Und davon ist er natürlich allein der letzte Grund; denn er will eben so.

Der Unterschied zwischen dem rein physischen und dem moralischen Übel stellt sich noch klarer heraus, wenn das Formale im Übel berücksichtigt wird.

278. Das Formalprincip im Übel.

„Jegliches Entbehren, insoweit es ein wirkliches Entbehren ist, bildet das Formale im Übel; sowie jede Form dem Wesen nach gut ist.“ [1])

So drückt Thomas kurz den Formalgrund des Übels aus und nennt deshalb auch das Übel immer aliquid imperfectum; es besitzt nämlich das betreffende Ding einen vervollkommnenden und vollendenden Zustand nicht, trotzdem es denselben besitzen könnte. Er setzt das noch genauer auseinander: [2]) „Wenn jedoch jemand Rücksicht nimmt auf das

---

[1]) S. Th. I qu. 48. art. 1. ad I. Omnis privatio in quantum hujusmodi habet rationem mali, sicut omnis forma habet rationem boni.

[2]) In I. Physic. lect. ult. Si quis accipiat alteram partem contrarietatis scil. privationem, protendens intellectum circa ipsam imaginabitur ipsam non ad constitutionem rei pertinere, sed magis ad quoddam malum rei, quia est penitus non ens, cum privatio nihil aliud sit quam negatio forma in subjecto: et est extra totum ens, ut sic in privatione locum habeat ratio Parmenidis: Quidquid est praeter ens est non ens; non autem in materia, ut dicebant Platonici. Et quod privatio pertineat ad malum, hoc ostendit per hoc, quod forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quod forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus; unumquodque enim in tantum est actu, in quantum habet formam. Optimum autem est, quia actus est perfectio potentiae et bonum ejus; et per consequens sequitur quod sit appetibile: quia unumquodque suam appetit perfectionem. Privatio autem opponitur

Entbehren und diesen Gegensatz zum Sein mit Ernst prüft, so wird er leicht finden, daß dieses Entbehren nicht einen von den Teilen bildet, aus denen das betreffende Ding zusammengesetzt ist; vielmehr ist dies ein gewisses Übel für das Ding, denn ein derartiges Entbehren ist ein Nichtsein, da es in nichts anderem bestehen kann, als im Nichtvorhandensein einer gewissen Seinsform in einem Subjekte, welches eine solche wohl tragen könnte. Das gerade aber ist außerhalb des gesamten Seins; handelt es sich also um ein solches Entbehren, dann ist der Grund des Parmenides an seinem Platze: Was auch immer außerhalb des Seins ist, das ist Nichtsein; was allerdings die Platoniker leugnen, weil für sie der Stoff im Nichtsein oder im Entbehren einer Wesensform besteht. Daß nun jedes Entbehren vom Übel ist, dies zeigt Aristoteles dadurch, daß jede bestimmende Seinsform etwas von Gott kommendes, etwas im höchsten Grade, d. h. nichts als Gutes und sonach etwas Erstrebenswertes ist. Eine solche bestimmende Seinsform ist nämlich 1) eine Teilnahme an der Ähnlichkeit mit Gott (vgl. ob.), der da reine Thatsächlichkeit ist; denn jegliches Ding besteht insofern thatsächlich, als es eine Seinsform hat; 2) ist letztere in jeder Beziehung gut, denn Thatsächlichsein und demgemäß Wirken ist die Vollendung des Vermögens und somit ein Gut für dasselbe; dann ist sie 3) auch erstrebenswert, denn jedes Ding strebt nach seiner eigenen Vollendung. Das Entbehren aber steht im Gegensatze zur bestimmenden Seinsform, denn es ist nichts anderes, als deren Entfernung. Da nun also, was dem Guten gegenübersteht, und dasselbe entfernt, ein Übel ist, nämlich das Gegenteil vom Guten, so besteht offenbar im Entbehren gerade das Übel."

---

formae, cum non sit aliud quam remotio ejus: unde cum id quod opponitur bono et removet ipsum, sit malum; manifestum est, quod privatio pertinet ad malum: unde non est idem quod materia, quae est causa rei ut mater.

279. Der Pessimismus als System eine Unmöglichkeit.

Diese klaren, vollständig der Sachlage und einer gesunden Lebensanschauung entsprechenden Darlegungen zeigen so recht das Unmögliche des Pessimismus in allen seinen verschiedenen Arten. Thomas hält die Endpole des Seins weit auseinander. Er vermeidet so alle Verwirrung, die daraus entsteht, daß man einerseits im Übel selber, soweit es Übel ist, immerhin noch etwas Positives entdecken; und daß man andererseits aus dem Subjekte, welches das Übel trägt und somit kein Übel ist, aber darunter leidet, gern ein Übel bereits machen möchte.

Das Subjekt, das also, wo das Übel ist, hat Sein und ist gut. Und eben deshalb ist ein wahrhaft existierendes Übel möglich. Besteht in der Welt ein reines Nichtsein? Ganz unmöglich. Ein reines Nichtsein besagt eben, daß es nicht ist. Bestehen in der Welt Entbehrungen an Sein? Jedenfalls. Dann aber ist die Grundlage und das Princip der Welt ohne Zweifel in jeder Beziehung gut. Denn ein Entbehren ist nur auf dieser doppelten Grundlage möglich: 1) Daß ein Sein existiert, welches entbehrt; und dieses Sein ist jedenfalls etwas Gutes, denn es hat, so weit es besteht, eine Vollkommenheit, vermöge deren es ist; 2) daß dieses Sein das Vermögen hat, die Vollkommenheit zu besitzen, deren es entbehrt; und ein solches Vermögen ist wieder etwas Gutes. Mag also das Entbehren so weit gehen wie es wolle; es ist nur ein treffender Beweis dafür, daß ein Gut zu Grunde liegt. Und je größer und umfassender das Entbehren ist, desto tiefer und fester muß die Grundlage sein, welcher dieses Entbehren anhaftet; sonst würde eben auch das Entbehren schwinden, nämlich das Vermögen, jenes Etwas zu besitzen, was thatsächlich nicht besessen wird. Je greller die Philosophen des Pessimismus die Farben der Übel auftragen, desto mehr beweisen sie, daß der Pessimismus falsch ist. Sie beweisen nämlich, daß die Kraft, jene Entbehrungen zu

tragen, im Sein der Welt stärker ist als diese letzteren insgesamt; daß also das Princip der Welt und selbst die subjektive Grundlage innerhalb des geschöpflichen Seins gut und stark ist. Wo aber das Princip gut ist und stark, da kann nimmermehr eine Tendenz herrschen zur Ohnmacht oder zum Schlechten; denn jedes Ding strebt nur insoweit als es Sein hat und es strebt nur nach der Richtung, in welcher es ist. Es ist sonach ganz unmöglich, daß da ein Nichtsein mit innerer Notwendigkeit am Schlusse der Entwicklung stehe. Die Natur der Dinge, ihr inneres Seinsvermögen, ist gut, ist stark; denn selbst Vollkommenheiten, für die in ihnen ein positives Vermögen besteht und in denen sie ihre Vollendung finden würden, können sie entbehren — trotzdem aber weiter bestehen; also kann diese selbe Natur nicht von sich aus das Princip und die Grundlage der Entwicklung zum Nichtsein bilden.

Diese selbe Unmöglichkeit, welche dem Pessimismus im allgemeinen anhaftet, stellt sich noch ausgeprägter vor, wenn die Dinge im einzelnen erwogen werden. „Wenn gar kein Übel wäre, so würde das All weniger vollkommen sein," sagt Thomas des öfteren (3. de pot. art. 6. ad 4.; — S. th. I. qu. 22. art. 2. ad 2. etc.).

Der Ausspruch scheint paradox. Ein Blick aber nur auf die Welt und er ist durchaus gerechtfertigt. Das Tier im Vergleiche zum Menschen trägt ein Übel mit sich herum. Es hat ein Sinnenleben wie der Mensch und vermag deshalb auch Vernunft zu haben; trotzdem entbehrt es derselben. Würde nun das All vollendeter sein, wenn die ganze Tierwelt fehlte. Dasselbe gilt für die Pflanzen mit Rücksicht auf die Tiere und demgemäß weiter. Es sind ja, wie wir oben gesehen, zwei Gattungen immer so miteinander verbunden, daß die zu Grunde liegende Art dieselbe ist; entbehrend in der einen Gattung das, was sie in der anderen besitzt.

Noch mehr. Die Pflanze fällt der Vernichtung anheim,

damit andere Seinsarten bestehen; ein Tier dient dem Bestande des anderen. Ist das ein Übel für das einzelne Geschöpf? Jedenfalls. Aber würde ohne dem das All vollendeter sein? Keineswegs. Vollends nun beim Menschengeiste kann von einem Pessimismus, d. h. einer notwendigen Entwicklung zum Übel und schließlich zum nichts hin, gar nicht die Rede sein. Hätte denn Schopenhauer jemals seine geistreichen Apercüs gehabt, wenn er (nach seiner Meinung) nicht verfolgt worden wäre! Wie soll denn das „Nirwana" das notwendige Ende von aller Entwicklung sein, wenn gerade die Übel in der Welt den Geist Hartmanns in die lebhafteste Thätigkeit behufs Aufstellung seines Systems versetzten. Hartmann erhebt in der Einleitung zur Philosophie des Unbewußten, vielleicht über Gebühr die „Resultate jenes Teiles der Philosophie, welcher das *induktive* Verfahren eingeschlagen hat, sowie die schätzbaren Ergebnisse, welche infolge dieses selben Verfahrens die gesamten Naturwissenschaften gewonnen"; — aber will er bezüglich des Pessimismus diese Art des Vorgehens befolgen, so wird ihn das niemals zum Pessimismus führen.

Das Genie wird vielmehr gestählt durch die entgegenstehenden Schwierigkeiten und entwickelt so erst seine Feuerkraft. Oder würde Cäsar das geworden sein, was er geschichtlich ist, wenn sich ihm nicht die Übel der Welt widersetzt hätten; wenn er nicht zu kämpfen gehabt hätte gegen Verrat und Hinterlist, gegen die Gewalten der Natur und die Erfindungen des Menschengeistes, gegen alle Arten von Elend und Krankheit! Wer steht denn größer in der Welt da: jener, der da ruhig dahinlebt und von den Gütern des Lebens genießt, was sich auch immer bietet oder jener, dem das Übel den Geist schärft und den Mut klärt! Wer achtet nicht jenen armen Familienvater, der von morgens früh bis abends spät arbeitet und schafft im Schweiße seines Angesichtes, um von dem spärlichen Gewinne dann Weib und Kind in Ehren durchzubringen! Gilt ihm nicht das

Bewußtsein, für seine Lieben zu arbeiten, mehr wie dem blasierten Schwelger seine Lust und sein Vergnügen? Und tritt das Unglück in noch härterer Gestalt ihm nahe, es bringt ihn nicht zur Verzweiflung; es bleibt ihm sein gutes Gewissen und dies macht ihn stärker als das Gewicht aller Übel zusammengenommen, bis doch am Ende die Rettung kömmt.

Und da soll das Nichts das Ende sein, wenn selbst das Übel die Kraft spornt und den Geist lebendig macht!

Woraus entspringen die großen Erfindungen der Neuzeit? Übel galt es hinwegzuräumen. Städte werden verzehrt von der Flamme, blühende Felder überschwemmt von der Flut. Die Städte erstehen wieder und zwar herrlicher als je; die Gewalt des Stromes wird mit Entschlossenheit und gewaltigen Opfern eingedämmt, auf daß die Wogen keine tückischen Angriffe mehr machen. Und da soll der Pessimismus recht haben, wenn dem Menschengeiste kein Übel zu groß ist, um demselben nicht als Herrscher und Gebieter entgegenzutreten!

Was beobachten wir in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft! Worin liegt der tiefste Anstoß für umfassende Umwälzungen? Es sammelt sich eine Menge Talent und Geist an in den niederen Schichten der Bevölkerung; dieses Gewicht von Geist und Talent muß früher oder später emporschnellen. Die verschiedenen Klassen bleiben in der menschlichen Gesellschaft im wesentlichen immer dieselben; sie bekommen andere Namen, betrachten anderes als Auszeichnung; aber unschwer ist immer das alte wiederzuerkennen. Der Grund ist klar! Die Bedingungen für die verschiedenen Klassen bleiben dieselben; die Verschiedenheit nämlich von Geist und Talent in den verschiedenen Menschen. Der Unterschied ist nur der. Die sogenannte vornehme Klasse, die schon längere Zeit an der Spitze der Gesellschaft gestanden, artet nach und nach aus; die Kinder werden nicht mehr in männlich thatkräftiger Weise erzogen, sondern ver-

zärtelt; der Kampf mit dem Übel fehlt und allmählich breitet sich da, wo früher Intelligenz den Grund gelegt, nur mehr und mehr dummthörichte Anmaßung aus. Dagegen wird die Intelligenz der Kinder aus den niedrigeren Klassen schon frühzeitig geweckt. Zeitig, im frühesten Alter treten sie bereits in den Kampf mit den Bedürfnissen des praktischen Lebens ein. Arbeit stärkt ihre Glieder, Schwierigkeiten verschärfen ihren Verstand. Mißglücken befestigt ihre Energie.

Gerade das Übel führt der menschlichen Gesellschaft neue frische Elemente zu, wenn es jemand versteht, den Wechsel im Inhalte der gesellschaftlichen Klassen mit Ruhe und Weisheit zu leiten. Kampf und Gewalt bilden das Mittel für den Umguß der Klassen, wenn Trägheit und Einbildung in der regierenden Klasse einen zu großen Platz einnehmen.

Das Übel ist hier wieder der lebendige Faktor für Entfaltung neuer Kräfte; — und da soll der Pessimismus auch nur einen Anschein von Recht haben!

Dabei bemerken wir wohl, daß wir hier nur jene Übel bezeichnet haben, welche direkt zur Entwicklung der Kraft anregen, also anstatt zum Nichts zu dessen Gegenteil führen. Wir haben nur jene Übel erwähnt, welche der Pessimismus kennt und infolge deren er meint, „es lohne sich nicht zu leben." Es soll sich nicht lohnen zu leben, wenn der Mensch beweisen kann, daß kein Übel, auch nicht die Furcht vor dem Tode, imstande ist, seinen Geist zu beugen; daß Armut und Krankheit, Elend und Not nur Anlaß giebt, um neue Kraftseiten seines Geistes zu zeigen, um die menschliche Gesellschaft zu regenerieren, um die ihm verliehene Meisterschaft gegenüber der ganzen Natur darzuthun!

„Das Übel kann nach zwei Richtungen hin aufgefaßt werden," so hält Thomas wieder die beiden Seinspole, die hier in Betracht kommen, auseinander,[1]) „einmal als das Subjekt,

---

[1]) I. de malo art. 1. Et similiter malum potest intelligi uno modo id quod est subjectum mali: et hoc aliquid est; alio

welches das Übel trägt und dieses hat wirklich Sein; dann in seiner Eigenschaft als Übel und so hat es kein Sein; sondern ist Entbehrung eines besonderen Gutes." Ebenso etwa wird „weiß" genannt die Mauer, welche die weiße Farbe trägt; und dann wird „weiß" genannt die Farbe selbst, durch welche die Mauer weiß ist.

Die Lehre des heiligen Thomas besteht aber auch die Probe, wenn nach dem Übel gefragt wird, welches der Pessimismus nicht kennt.

Jene Übel, welche den Philosophen den Anlaß gegeben, um den Pessimismus aufzustellen, sind an sich endgültig keine Übel. Sie tragen kraft der geschöpflichen Natur, welcher sie zugehören, noch immer den Stempel der Indifferenz an sich. Die Natur ist in jedem Dinge an sich gleichgültig gegen das wirkliche Sein; das äußere oder physische Übel ist am Ende immer noch gleichgültig gegen den letzten Zweck. Es kann zum Guten schließlich ebensogut dienen wie zum Bösen. Kein einziges dieser Übel beraubt ja ganz und gar des Seins oder des Guten, sondern es läßt immer noch etwas an Gutem oder an Sein zurück, das da an und für sich fähig ist, in etwa zu befriedigen. So finden sich Menschen, die da in Krankheit und bitterer Armut ihren Frieden nicht verlieren, ja anstatt dessen sich „freuen in ihren Schwächen". Diese Übel sind also nicht ganz und gar dem divinum, dem optimum, dem appetibile entgegengesetzt. Nur ihre Natur an sich betrachtet, ist keine Teilnahme an der Ähnlichkeit mit Gott, ist kein Gut und deshalb nicht erstrebbar. Der Freiheit des Menschen aber bleibt es vorbehalten, diese anscheinend schlechten Eigentümlichkeiten in anderer Weise zu betrachten. Er kann damit, je nach besonderen Verhältnissen, sein Wohl verbinden und somit können diese Übel von ihm als Güter angesehen werden.

---

modo potest intelligi ipsum malum et hoc non est aliquid, sed est privatio ipsa alicujus particularis boni.

Der Pessimismus, der sich als System der Übel geriert, zerstört gerade durch und durch das einzige wahre Übel, das moralische. Hier ist kein guter Gebrauch mehr möglich; denn das moralische Übel besteht, soweit es Übel ist, im Entbehren desjenigen Elementes, welches allein dem physischen Übel eine gute Seite abgewinnen kann: im Entbehren nämlich des thatsächlich freien Thätigseins in dem betreffenden Akte.

280. Das moralische Übel.

Worin bestand nach der eben gegebenen Auseinandersetzung die Möglichkeit, das physische Übel gut zu gebrauchen; oder um mit Thomas zu sprechen: Woran lag es, daß das All mit Einschluß der physischen Übel vollkommener ist, als abgesehen von denselben? Daran, weil, was für das einzelne Ding oder im beschränkten Seinskreise unvollkommen oder ein Übel ist, für den Bestand eines harmonischen Ganzen heilsam oder selbst notwendig erfunden wurde. Das Entstehen und Vergehen z. B. ist ein Übel für jenes Sein, das da vergeht; aber es ist ein Gut für das andere, welches entsteht. Aus diesem selben Grunde nun giebt es 1) ein moralisches Übel, und 2) ist dasselbe nur Übel und kann niemals seiner Natur nach Mittel sein zur Vollendung

Der Mensch hat nicht nur eine beschränkte Substanz oder Natur, wie die anderen Dinge; er besitzt noch dazu Vermögen, welche ohne Schranken auf alles sich erstrecken. Er besitzt eine Vernunft, die alles Sein erfassen kann und einen Willen, der fähig ist, an jedem möglichen Gute Gefallen zu finden. In ihrer Natur also schließen diese Vermögen die Beziehung zum Ganzen, zu allem Guten ein; und es ist deshalb ein Übel für den Menschen, wenn er gegen diese Natur fehlt, wenn er also im einzelnen Akte die Beziehung auf das Ganze aus den Augen verliert. Ist das möglich? Jedenfalls; denn nur Vermögen vertreten diese Beziehung zum Ganzen; es besteht da kein inneres Wesen, welches notwendig die Fälle des Seins und aller Vollendung wäre.

Diese Vermögen müssen also notwendig auch von ihrer Vollkommenheit abfallen können; sie dürfen nicht mit Notwendigkeit die Vollendung ihrer Natur erreichen. Ein moralisches Übel ist somit möglich.

Ist dasselbe, sobald es besteht, nur und ganz Übel und schließt es somit allen guten Gebrauch von sich vollständig aus? Das muß notwendig behauptet werden. Denn das Charakteristische in diesem Übel ist eben die Ausschließung der Beziehung zum Ganzen oder zum All. Diese Beziehung zum Ganzen also, welche allein den physischen Übeln ihre Eigenschaft als Übel im einzelnen Falle zu nehmen vermochte, kommt hier nicht in Betracht.

Es giebt ein moralisches Übel und dasselbe ist nur und ist nichts anderes als Übel. Die weitere Erläuterung der Natur des moralischen Übels wird dies noch eindringlicher zeigen. Wir erinnern an die oben angeführte leitende Stelle aus **Thomas in Boëtium.**

Danach sind drei Elemente in der Zusammensetzung eines Dinges zu beachten: 1) Das positive Vermögen; 2) die Unvollkommenheit rücksichtlich des anderen Seins, und 3) die einwirkende Kraft des ersten Grundes, dessen etwaige mehr oder minder große Ähnlichkeit zu erreichen ist. Die Anwendung dieser drei Elemente auf das moralische Übel wird uns dessen Natur am besten veranschaulichen.

Nehmen wir zuerst das positive Vermögen. Da ergiebt sich allsobald ein Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen stofflichen Dingen. Bei letzteren ist allein die innere Substanz als Seinsvermögen für die entsprechende Vollendung maßgebend; so ist z. B. die wirkliche Rose um so vollendeter, je mehr sie der inneren Substanz „Rose" entspricht. Beim Menschen ist dies nicht so ausgesprochenermaßen der Fall. Da sind die reinen Vermögen der Vernunft und des freien Willens eine höhere Richtschnur, als die menschliche Substanz. Denn sie sind allgemeiner und umfassender mit ihrem jeweiligen Gegenstande wie die Substanz, die da höchstens jene

Beschränkung verleiht, daß beide Vermögen im Stoffe ihren Gegenstand zu suchen haben. Durch diese Vermögen wird vielmehr die eigene Substanz vervollkommnet und ihr die Richtung für die Thätigkeit angegeben. Der Mensch wird durch seine Vernunft sich selbst mit seiner Substanz ganz und zugleich gegenwärtig; und er erblickt im Willen das bemessende Element seiner Thätigkeit. Ein glänzendes Bild der Ewigkeit ist er. Seine eigene Vollendung bewirkt er, indem er anderes Sein nach dem in dessen Natur liegenden Maße der inneren Substanz sich gegenwärtig hält und es demgemäß gebrauchend vollendet.

Wie ist nun dieses Vermögen der Vernunft in seiner diesbezüglichen Thätigkeit beschaffen? Es bildet die Wurzel der Freiheit; die Wurzel nämlich der Losgelöstheit von allem notwendigen äußeren Einflusse von seiten des einzelnen wirklichen Seins. Die Substanz der Dinge wird von der Vernunft aufgefaßt und damit also zugleich der tiefe Grund im Dinge selbst für die Indifferenz gegenüber dem einzelnen Wirklichsein. Die Substanz in jedem Dinge ist frei von aller einzelnen Bestimmung in Zeit und Ort; sie ist an sich nur Möglichkeit und erwartet ihre einzelne Wirklichkeit in erster Linie von der ersten Ursache alles Wirklichseins.

Danach muß sich nun auch die letzte Vollendung richten, von welcher die Vernunft das tragende Princip ist. „Das moralische Übel kommt daher," sagt Thomas,[1]) „daß der Wille abfällt von der Ordnung der Vernunft und des eigenen Zweckes." Die Substanz eines Dinges vermittelt dessen Beziehung zum All.

Also ist die Ordnung der Vernunft die, daß der Wille sich auf ein einzelnes Gut richtet, soweit dasselbe durch seine innere Substanz und nicht allein durch verschiedene äußere Einzelheiten ein Glied des All ist und demgemäß wirkt.

---

[1]) C. g. III. 10. 108. — S. th. 1. 2. q. 71. art. 2. et ad III. Malum moris ex voluntate contingit per hoc quod deficit ex ordine rationis et proprii finis.

„Wenn nun," so sagt der Apostel Jakobus (c. II.) hierzu recht passend, „wenn nun zu euch ein Mann kommt, der einen goldenen Ring trägt und mit einem Festkleide angethan ist; es tritt aber auch ein Armer ein in ärmlichem schmutzigem Gewande und ihr gebt acht auf den glänzend Gekleideten und sagt ihm: Nimm hier gefälligst Platz; zum Armen aber sprecht ihr: Bleibe da stehen oder setze dich auf meinen Fußschemmel; seid ihr da nicht schuldig ungerechter Gedanken!" Warum denn? Weil in diesem Falle nicht die innere Substanz, die menschliche Natur, wie sie die Vernunft auffaßt, Richtschnur der Gedanken und des dementsprechenden Willens ist, sondern die äußeren Einzelnheiten, welche in den Sinnen sich vorfinden.

So schreibt auch Gregor der Große: „Warum doch will der Heiland zum Knechte gehen und ihn heilen und hat es doch abgeschlagen, den reichen Hauptmann in dessen Haus zu begleiten. Zum Knechte zu gehen, das nimmt Er an; das Haus des Reichen zu betreten, das scheuet Er? Dies geschah darum, weil der Herr lehren wollte durch sein Beispiel, wie wir im Menschen nicht die äußere Würde und den äußeren Glanz, sondern die innere menschliche Natur würdigen sollen."

Das führt auf den inneren subjektiven Grund, weshalb der Mensch so sehr zugänglich ist dem moralischen Übel; und zugleich eröffnet dies mehr und mehr die innere Beschaffenheit und die Bedeutung dieses Übels. Wie erkennt der Mensch kraft seiner Vernunft die äußere Substanz? Obwohl vermöge naturnotwendiger Vermittlung die Substanz allein an sich betrachtet als von Einzelheiten losgelöstes Vermögen in der Vernunft bethätigend und formend sich vorfindet, so kann sich die letztere doch nicht die Substanz gegenwärtig halten; d. h. sie kann dieselbe nicht in ihrem Einzelnbestande erkennen außer durch Vermittlung der Sinne, welche der Wiedergabe der Einzelheiten, wie der Farbe, dem Geruche u. s. w. dienen. Das Vermögen der Vernunft also

ist in seiner einzelnen Thätigkeit vermöge der menschlichen Substanz, als des inneren Seinsgrundes, auf das innigste verbunden mit den Sinnen.

Demgemäß hat sich die Vollendung des Menschen zu gestalten. Erinnern wir uns dessen, was Thomas oben bei ähnlicher Gelegenheit sagte: „Das gemeinschaftliche Vermögen wird hier der Vollkommenheit unterworfen und dort der Unvollkommenheit; und daraus entstehen zwei verschiedene Gattungen." Die Worte finden hier genaue Anwendung und nach ihnen bestimmen sich die zwei verschiedenen moralischen Gattungen. Das Vermögen der Vernunft und des Willens, die mens, ist gemeinschaftlich im Guten und Bösen und es bleibt immer Vermögen. Die Bestimmung nur ist eine verschiedene. Entweder wird es unvollkommen bestimmt; der Mensch bleibt dann stehen bei dem Eindrucke und der Richtschnur der Sinne und die Beziehung zum Allgemeinen bleibt im bloßen Vermögen; sie wird keine thatsächliche; also die Vernunft und der Wille bleiben als solche unbethätigt, bloß im Zustande des Vermögens. Das ist ein moralisches Übel. Oder die Bestimmung ist eine vollkommene. Der Mensch bleibt nicht stehen bei den sinnlichen Einzelheiten und Eindrücken, um in selben seine endgültige Richtschnur zu erblicken; vielmehr hält die Vernunft die Richtschnur der allgemeinen Substanz vor und der Wille wählt danach das einzelne Gut mit Beziehung auf das Allgut; dann ist das moralische Gute vorhanden. Kurz: das moralische Übel besteht darin, daß der Mensch als Tier, d. h. als ob er nur auf seine Sinne angewiesen wäre, thatsächlich handelt, während die Handlung von dem Vermögen getragen und durchdrungen wird, als Mensch handeln zu können. Er bleibt beim Unvollendeten im einzelnen stehen; während nichts ihn hindert, die vollendende Bestimmung zu tragen.

Das wird noch deutlicher bei der Erwägung des dritten oben genannten Elementes: der Einwirkung des ersten wirkenden Grundes. Worin besteht im allgemeinen ein Irrtum?

Darin, daß von der Substanz eines Dinges etwas Einzelnes behauptet wird, was ihr in der That nicht zukommt; wenn z. B. auf Grund der äußeren glänzenden Erscheinung eines Dinges von diesem gesagt wird, es sei Gold. Ein solcher Irrtum ist nur dadurch möglich, daß einerseits die betreffende Substanz, also hier z. B. das Gold in mir als bethätigende Idee besteht, könnte ich doch sonst von ihr gar nichts aussagen; und daß andererseits in der Vergegenwärtigung derselben und der damit verbundenen Anwendung auf den einzelnen vorliegenden Fall ein Fehlen vorhanden ist. Das substantielle Seinsvermögen ist als Idee in meiner Vernunft und leitet von da mir unbewußt die einzelne Kenntnis, wie dies früher eingehender dargelegt worden. Im Falle des Irrtums aber fällt der einzelne Erkenntnisakt von der innen bestehenden Richtschnur ab. Die Substanz, wie sie im Innern als bethätigendes Vermögen vorhanden ist, durchdringt nicht durchaus das entsprechende einzelne Erkennen und deshalb wird etwas von ihr behauptet, was ihr nicht zukommt oder sie wird auf etwas angewendet, wozu sie nicht berechtigt.

Ähnlich nun verhält es sich mit dem Willen. Vermag der Wille von sich aus auf ein einzelnes Gut sich thatsächlich zu richten? Unmöglich; denn er ist rein Vermögen. Und dazu ist er noch ein ganz allgemeines Vermögen, welches seiner Natur nach dem widerstrebt, ganz und rein aus eigener Kraft eine einzelne Bestimmung in sich zu tragen.

Kann diese Richtung auf ein einzelnes Gut von der vernünftigen Erkenntnis herrühren, die etwa dasselbe vorstellt? Wieder unmöglich; denn soweit es das Streben nach einem bestimmten Zwecke anbelangt, ist innerhalb des Menschen der Wille die erste Ursache davon und bewegt als erste Ursache die anderen menschlichen Vermögen zu zweckdienlicher Thätigkeit. Er bewegt also die Vernunft vielmehr und nicht die Vernunft ihn.

Das einzig Mögliche ist dies. Geradeso wie die Vernunft mit Naturnotwendigkeit die Substanz oder das Seins-

vermögen im Dinge von außen her als bethätigende Idee unbewußt in sich empfängt und wie sie damit erst die hinreichende Grundlage in sich hat für den einzelnen Erkenntnisprozeß, so ist mit Naturnotwendigkeit der Wille, soll er anders thatsächlich wollen, auf die Einwirkung des ersten Grundes angewiesen, um kraft der daraus hervorgehenden Bestimmung sich auf ein einzelnes Gut richten zu können.

Eine solche Bestimmung innerhalb des Willens von seiten des ersten allgemeinen Seinsgrundes muß notwendig eine freie sein. Denn 1) erfolgt sie unmittelbar durch Gott selber und nicht vermittelst einer geschöpflichen Potenz; nicht also wie z. B. die Bethätigung des Vernunftvermögens durch die Idee vermittelst der Potenz des intellectus agens (der wirkenden Vernunft) und somit ohne Freiheit erfolgt; — 2) ist Gott die thatsächliche Freiheit selber; denn er ist von Natur nur Sein, erblickt also nur in Sich selber den Ihn bestimmenden Grund; Gott kann also auch nur mit Freiheit wirken, da jedes Wirken der inneren Natur des Wirkenden entspricht; — 3) besteht im geschöpflichen Willensvermögen keinerlei Bestimmung. Also ist es Gott gegenüber von Natur aus frei im Empfangen und steht kraft des Empfangens dieser freien Bestimmung den anderen Kreaturen frei gegenüber im Wirken, d. h. von keinerlei äußeren Einflüssen seitens der Kreaturen in erster Linie bestimmt.

Kraft dieser Bestimmung richtet sich der Wille auf ein einzelnes Gut, aber nicht so, daß alle anderen beschränkten Güter ausgeschlossen seien; sondern vielmehr bleibt mit dem einzelnen Gute thatsächlich verknüpft die Beziehung auf alles Gute ohne Ausnahme. Denn die Bestimmung, vermittelst deren das Willensvermögen, immer als Vermögen, derartig vollendet wird, daß nun seiner Natur angemessen ein wirklicher Akt folgen kann, kommt ohne alle weitere Vermittlung vom höchsten Grunde, vom Urheber des Alls, vom Gute ohne Schranken, der da nimmermehr eine Bestimmung verursachen kann, ohne daß dieselbe die positive Be-

ziehung auf Ihn selbst bewahrte und wenn auch auf ein beschränktes Gut thatsächlich gerichtet, doch von sich aus ohne weiteres zu Ihm und damit zum schrankenlosen Gute führte.

Und das moralische Übel? Das ist im Bereiche des Willens ähnlich beschaffen wie der Irrtum im Bereiche der Vernunft. Im besonderen Willensakte findet sich etwas, was der im Innern des Willensvermögens vorhandenen, von der ersten Ursache gewirkten Bestimmung nicht entspricht, wozu demgemäß diese letztere nicht durchdringt. Das Willensvermögen fällt im moralischen Übel ab von der inneren Richtung, welche der Einwirkung des ersten Grundes folgt; und es entbehrt so im einzelnen der thatsächlichen Vollendung, zu der es bestimmt ist.

Bemerken wir nur, wie es eine durchaus falsche Auffassung wäre, zu meinen, Gott wirke durch seine Bestimmung ohne weiteres und unmittelbar den freien Akt. Nein; alles, was in den früheren Kapiteln gesagt worden ist, über das Wirken Gottes, über seinen Gegenstand, über das Wirklichsein der Dinge und dessen Verhältnis zum inneren Vermögen, über die Subsistenz und die Substanz; — alles das hat in einem der Natur des Willens angemessenen Maße auch hier seine Geltung. Gott verursacht nicht unmittelbar den wirklichen freien Akt. Der Gegenstand seines Einwirkens, seine unmittelbare Wirkung, ist vielmehr die Vollendung des Vermögens als eines Vermögens, ist die letzte dispositio desselben und auf Grund dieser Wirkung wirkt das Vermögen selber. Der Akt gehört ihm infolge dessen eigen zu, denn sein eigen ist die innere Bestimmung.

Muß nun der Akt folgen? Nein. Das Vermögen bleibt Vermögen; und dieses Willensvermögen kann nun von sich aus um so mehr fallen, als die höchste Freiheit unmittelbar diese Bestimmung in ihm gewirkt hat, der gemäß es im thatsächlichen Wollen auf ein besonderes Gut gerichtet ist. Es kann da gar kein notwendiges Band gefunden werden zwischen Gott und seiner Kreatur. Das Nichts steht ohne Ver-

mittlung gegenüber dem Sein. Ist der wirkliche Akt gut, d. h. der Bestimmung seitens der ersten Ursache entsprechend? Ist also diese letztere der bestimmende Grund durch und durch bis in alle Einzelheiten hinein? Dann ist dies natürlich Gott geschuldet, denn nur auf Grund seiner Bestimmung ist der Akt frei und geht frei vom Willensvermögen aus. Gehört der Akt irgendwie zum moralischen Übel? Dann findet dies insoweit statt, als derselbe in seinem einzelnen Bestande abgefallen ist von dem inneren bestimmenden Grunde; es ist dies allein dem Menschen geschuldet und seiner Schwäche; denn er allein kann fallen, nicht Gott. Alles, was in einem solchen Akte noch positiv vorhanden ist, das kommt vom inneren bestimmenden Grunde, sowie ja auch alles, was im Irrtum noch an Wahrheit ist, der leitenden Richtschnur der inneren Idee geschuldet ist. Daß der Lügner spricht, daß er mit seiner Lüge eine Person retten will, daß er dabei denkt und alles Ähnliche: das ist positiv verursacht durch die im Innern des Willensvermögens vorhandene Bestimmung. Daß aber seine Worte der Wahrheit nicht gemäß sind; darin besteht das Fallen, das Abweichen von der inneren Richtschnur.

Wir müssen nun noch zeigen, wie das moralische Übel so aufgefaßt den Menschen positiv schuldig macht. Das werden wir thun, indem wir das Fehlerhafte und Unmögliche im System Hartmanns hervorheben und demselben die Wahrheit gegenüberstellen. Hier gerade ist die wundeste Stelle im Hartmannschen „Unbewußten".

281. Das Unmögliche im Hartmannschen „Unbewußten".

Geht aus dem „Unbewußten" das Bewußte hervor? Oder aus dem Bewußten das „Unbewußte"? In der Beantwortung dieser Fragen resumiert sich das Urteil über die Hartmannsche Philosophie. Es ist zum Verwundern, wie Hartmann, dessen Scharfsinn in der Beurteilung der übrigen pantheistischen Systeme so groß ist und der da bei jedem

derselben sogleich den wunden Punkt zu finden weiß; — wir sind im vorstehenden in dieser Beziehung größtenteils seinem Urteile gefolgt —; wie dieser Philosoph auch nur einen Augenblick daran denken konnte, das „Unbewußte" zu einem absoluten Princip zu erheben. Einiges Eingehen auf die Frage, was denn unter dem „Unbewußten" zu verstehen sei, hätte dem Philosophen bereits darüber die Augen öffnen müssen, daß er eine volle Unmöglichkeit zur Grundlage des philosophischen Denkens zu machen im Begriffe ist.

In der That giebt Hartmann nie eine klare Begriffsbestimmung darüber, was er eigentlich darunter verstehe. Ist dieses „Unbewußte" „die All-Einheit, welche das ganze Weltall in sich schließt"? Dann ist völlig unfaßbar, „wie da plötzlich die organisierte Materie in den Frieden des Unbewußten mit sich selber eingreift und dem erstaunten Individualgeist in der nach gesetzmäßiger Notwendigkeit eintretenden Reaktion der Empfindung eine Vorstellung aufdrängt, die ihm wie vom Himmel fällt, denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Male ist ihm der Inhalt der Anschauung von außen gegeben." Wie soll „dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung im Unbewußten macht, das Bewußtsein sein", wenn das „Unbewußte" alles Sein umfaßt!

Oder soll das „Unbewußte" eben diese Materie sein? Aber dann könnte sie in keinem Falle das Gegenteil von dem, was sie selber ist, nämlich das Bewußte, verursachen.

Es ist für jedes pantheistische System schwer, oder vielmehr unmöglich, die Entwicklung zu erklären; aber diese Unmöglichkeit steigert sich bei Hartmann in unerhörtem Maße. Hegel hat doch ein „Ansichsein", was zum „Außersichsein" und zum „Fürsichsein" hin sich entwickelt. Fichte hat ein absolutes, abstraktes „Ich". Kant das Vernunftvermögen. Schelling fügt am Ende der Entwicklung Subjekt

und Objekt als identisch zusammen. In allen diesen Systemen ist immer ein Platz sozusagen für die Entwicklung vorhanden, mag auch nachgewiesen werden können, daß dieser Platz am Ende nicht brauchbar ist. Aber das „Unbewußte" besagt an sich geradezu die Unfähigkeit zur Entwicklung. Das „Unbewußte" ist bei Hartmann nicht etwa ein Vermögen für das Sein, sondern es trägt seine Bestimmtheit in sich. Es ist „die (bereits vorhandene) Einheit des unbewußten Willens und der unbewußten Vorstellung oder die Identität des unbewußt wollenden und des unbewußt vorstellenden Subjekts". Aber eine solche Einheit oder Identität ist in jedem Falle der Abschluß aller Entwicklung. Da ist keine weitere Entwicklung gar nicht mehr möglich. Es fehlen durchaus die Elemente dazu. Einheit der Vernunft und des Willens heißt nichts anderes als absolute Vollendung in wesentlich notwendiger Wirklichkeit.

Es ist gar nicht zu begreifen, wie Hartmann auf induktivem Wege vorgehen, von einzelnen Erscheinungen nämlich auf das höhere unbekannte Wesensprincip schließen kann, um welches sich aus naturwissenschaftlichen und psychologischen Beobachtungen wie um den Kern allmählich immer mehr Stücke Seins krystallisieren! Alle diese einzelnen Erscheinungen sind ja das „Unbewußte" und können somit nur aus dem „Unbewußten" als aus ihrem Sein heraus, demnach aus dem Allgemeineren, Höheren erklärt werden.

Hätte doch Hartmann eine vollbewußte Einheit der Vernunft und des Willens, eine wahre Identität von Erkennen und Sein als wirksames Grundprincip alles Seins erfaßt! Das Rätsel, welches ihm das im Sein einmal vorhandene „Unbewußte" aufgab, würde er sicher gelöst haben. Nun aber hat er sich täuschen lassen durch die bereits angedeutete große Bedeutung, welche dieses Element in der Welt besitzt; und er hat zudem übersehen, daß selbst in der uns umgebenden Welt immer das Bewußte der Kern ist, um welchen sich das Bewußtlose gruppiert.

Die Idee in uns, solange sie im Zustande des Vermögens ist und so lange sie als solche in ihrer Allgemeinheit das Vernunftvermögen bethätigt, gewinnt erst dann wirkliches Sein, wenn sie, mag dies auch nur in geringem Umfange stattfinden, der Vernunft gegenwärtig, also ihr bewußt geworden ist, wenn sie demgemäß auf Einzelsein sich richtet und in dieser Weise dem einzelnen Erkenntnisakte zu Grunde liegt. Das Vermögen ist um der Thätigkeit willen und das Unbewußte des Bewußten wegen da. Noch mehr! Selbst im Zustande des Vermögens kann die Idee zusammen mit der Vernunft nicht für sich existieren, wenn sie nicht durch irgend ein ganz bestimmtes, ihr an und für sich äußerliches Sein festgehalten wird, das dann an die Stelle des Bewußten tritt; im Menschen z. B. durch das substantielle und persönliche Menschsein.

Es sind im ganzen Bereiche des Seins zwei Dinge auseinanderzuhalten: 1) Die allgemeine Substanz im Dinge existiert in Wirklichkeit entweder gar nicht oder sie drückt sich gemäß ihrer wesentlichen Seinsstufe ganz und ungeteilt im besonderen Einzeldinge aus; — 2) das Einzelding erschöpft niemals den ganzen Umfang des inneren substantiellen Vermögens. Die einzelne Pflanze ist einerseits ganz Pflanze und nichts anderes; durch sie erst ist die Substanz „Pflanze" etwas in der Wirklichkeit. Andererseits giebt es keine Pflanze, von der gesagt werden könnte, daß sie die Substanz Pflanze durch und durch erschöpfe und daß es somit keine andere Pflanze mehr geben könnte. In eben dem Grade drückt sich die ganze Idee „Mensch", z. B. in der einzelnen Auffassung eines Menschen, in jenem einzelnen Denkakte aus, dessen Gegenstand der Mensch ist; entweder ist die ganze Idee ungeteilt vorhanden oder sie ist es gar nicht. Andererseits aber kann nie gesagt werden, daß eine einzelne Auffassung oder Vergegenwärtigung der Idee „Mensch" so dieselbe erschöpfe, als ob nach derselben Richtung hin kein vollkommenerer Akt denkbar sei, als ob ich nicht noch um-

fangreicher den Menschen erkennen und das der Idee innewohnende Vermögen mehr durchdringen könnte.

Das „Unbewußte", die Substanz, die Idee oder species intelligibilis findet im Bewußten, im Einzelnsein, im Denkakt oder dem Begriffe, dem verbum, ganz ungeteilt seinen Ausdruck; aber andererseits kann es in immer größerer Vollkommenheit, in weiterem Umfange, immer wieder unter anderen Bestimmtheiten und unter anderen einzelnen Erscheinungen, zum Ausdrucke kommen.

Dasselbe gilt speciell vom Willen. Derselbe ist seinem Charakter als Vermögen nach durchaus allgemein und unbestimmt; sich seiner selbst unbewußt. Er wird sich auch noch nicht bewußt durch die in ihn gelegte Bestimmung, welche ihn unter Wahrung der Beziehung zum Allgemeinen auf ein besonderes einzelnes Gut richtet. Denn diese Bestimmung nimmt, ist sie einmal innerhalb des Willensvermögen, den Charakter desselben als eines Vermögens an; ähnlich wie die Idee zusammen mit dem Vernunftvermögen immer in linea potentiae bleibt und nicht den einzelnen wirklichen Erkenntnisakt unmittelbar bedeutet; ähnlich auch wie die substantielle Form mit dem Urstoffe noch nicht das Einzelding bildet, sondern erst das nächste Vermögen dafür. Unbewußt dem Willen und dem Menschen also besteht die erwähnte Bestimmung im Willen, die seitens der ersten Ursache darin hervorgebracht worden.

Ganz und ungeteilt kommt sie zum Ausdrucke, wenn ein nach allen Seiten hin einzelner Willensakt erfolgt. Andererseits aber wird sie von keinem besonderen Willensakte in ihrem Umfange erschöpft. Dieselbe kann nach derselben Richtung immer noch anderen Willensakten als leitende und hinneigende Bestimmung dienen. Ein und dasselbe beschränkte Gut kann immer wieder noch vollkommener und mit mehr Beziehung zum Allgemeinen als integrierenderes Glied des Ganzen erstrebt werden.

In einem solchen einzelnen Willensakte kommt die

innere, bis dahin unbewußt anwesende Bestimmung, welche von der ersten Ursache herrührt, zum Ausdrucke und wird bewußt. Der Mensch bestimmt seinen Willen als allgemeines Vermögen nicht unabhängig von sich allein aus. Das ist unmöglich; da der Mensch in seiner einzelnen Substanz nicht den Charakter der Allgemeinheit hat, das Willensvermögen aber ein allgemeines, d. h. von außen her in keiner Weise beschränktes ist. Somit bedingt die Verbindung des Willens mit der einzelnen menschlichen Substanz noch nicht den Willensakt in genügender Weise. Aber kraft des von der ersten allgemeinen Ursache bestimmten Vermögens bestimmt nun seinerseits der Mensch bewußterweise für den nach Zeit und Ort, in Zahl und Quantität einzelnen Fall sich selbst; und wenn da die innere Willensbestimmung nicht bis in die einzelnsten Einzelheiten als formend und bildend durchdringt, so fällt der Mensch bewußterweise gemäß den vorliegenden Einzelheiten und gemäß der ihm gewordenen vernünftigen Auffassung von der Vollendung seines eigenen Vermögens ab; und es ist ihm allein die Schuld davon zuzuschreiben.

Er schuldet seinem Vermögen die Vollendung. Er schuldet der in ihm vorhandenen Zweckrichtung die Bestimmung der einzelnen Verhältnisse im entsprechenden Wirken; etwa wie der Baum es seiner Substanz schuldet, die einzelnen Erscheinungen seines Bestandes ihr gemäß zu gestalten. Geschieht das Gegenteil, dann ist nur der Mensch allein der Grund davon und zwar infolge seiner Schwäche; sowie es der Baum ist, der schlechte Früchte trägt, trotzdem die Substanz in ihm das nicht verursacht. Nur fällt der Mensch, weil er will; denn er will im einzelnen Falle das beschränkte Gut in einer Weise, welche von der inneren Zweckrichtung abweicht; während die bewußtlosen Seinsarten es äußeren Einflüssen zu danken haben, wenn sie von der Richtung ihrer inneren Substanz im einzelnen Falle sich entfernen.

Von dem „unbewußten" Momente im Menschen hängt

also die Tragweite seines Wirkens oder seines Fallens ab. Der Mensch ist nicht der Grund davon, daß die Natur seines Willens Beziehung zum Allgut hat und sonach nur unter der einwirkenden Bestimmung des letzteren in bewußter Weise zu wirken vermag. Daß seine gute Handlung im einzelnen Falle nicht nur für ihn allein ein Gut ist, sondern ein Gut für das Ganze, davon trägt er nicht das Verdienst; das rührt vom maßgebenden „Unbewußten" innerhalb seiner, von der Natur seines Willens, von der dieser Natur angemessen verliehenen Determinierung her. Aber daß er in den einzelnen Verhältnissen nach Maßgabe seiner persönlichen Vernunft und unter Offenlassung der Beziehung zu anderem Sein seine Bestimmung trifft; das dankt er zuerst der inneren Bestimmung, welche in einer der Natur des Willens angemessenen Weise auf ein einzelnes beschränktes Gut hin die Richtung giebt; und zweitens dankt er dies seiner Selbstbestimmung, vermöge deren er dem wirkenden und formenden Einflusse der inneren Determinierung in der Disponierung der Einzelheiten im Wirken nicht zuvorkam und somit seinen Sinnen folgte, sondern vielmehr die einzelnen Verhältnisse so regelte, wie die Auffassung der Vernunft, d. h. das allgemeine Beste, es anzeigte.

Das gute Werk gehört ihm eigen zu; 1) weil das „unbewußte" Element von Jenem kam, der zu eigen geben kann und weil es demnach sein Vermögen ist; — 2) weil das „Bewußte" immerdar die bestimmende Form des „Unbewußten" trägt inmitten des einzelnen Besonderen. Wann, wo, wie z. B. das Almosen gespendet wurde, das ist das bewußte, vom Menschen persönlich in diesen Einzelheiten, ganz nach der beschriebenen Art und Weise der vernünftigen Wirksamkeit Bestimmte. Daß der menschliche Wille aber zum Almosenspenden hingerichtet wurde, das kommt von der Bestimmung der ersten Ursache und bildet im Innern die Form des ganzen freien Werkes.

In selbem Maße aber vermehrt das „Unbewußte" im

Menschen und erschwert das Fallen, sobald dieses einmal stattfindet; geradeso wie ein schwer beladenes Schiff tiefer sinkt als ein leichter beladenes, mag auch die Veranlassung zum Sinken dieselbe sein. Beim Menschen begreift das „Unbewußte" nicht bloß den reinen Stoff, den Sinn, die Vernunft in sich, sondern auch das Willensvermögen mit der ihm innewohnenden Beziehung zum All. Also erstreckt sich auch das Fallen, welches der Mensch bewußterweise nur mit Rücksicht auf einzelne Erscheinungen will, mit auf dies alles, soweit es den einzelnen Menschen betrifft.

In solcher Weise ist das „Unbewußte" äußerst umfangreich. Aber es setzt dann ebensogut wie es vom „Bewußten" getragen wird und zu selbem führt, auch wieder als sein Princip ein „Bewußtes" voraus; und zwar muß, da das „Unbewußte" so allgemein ist, dann auch das „Bewußte" eben so allgemein sein; nur daß jenes als hervorgebracht reines Vermögen ist, dieses als wesentlich Princip nur Thatsächlichkeit, nur rein es selbst ist.

Hartmanns „Unbewußtes" würde, wenn er es so zwischen das „Bewußte" des schöpferischen reinen Seins stellte und das „Bewußte" im Geschöpflichen, einen sehr bestimmten Platz einnehmen; während es als reines und einziges und allumfassendes Princip, als „Allsein", eine Unmöglichkeit ist.

Es erübrigt jetzt, das Gesagte in scholastischer Weise zu klären und damit zugleich zu bestimmen, in welcher Weise das Übel von Gott gekannt wird. Bei dieser Gelegenheit wird sich zugleich ergeben, in welcher Weise von Ursachen des Übels und zumal des moralischen Übels gesprochen werden kann. Ebenso wird sich daran der Beweis schließen, wie recht wir im Eingange dieses Kapitels hatten, die Bedeutung hervorzuheben, welche die Ewigkeit für die Stufenfolge der Geschöpfe und vor allem der vernünftigen Geschöpfe besitzt. Vorher möge der Text des zehnten Artikels angehört werden, an dessen Erklärung sich die weiteren Erörterungen knüpfen sollen.

282. Text des zehnten Artikels.

„Ich antworte,[1]) daß wer etwas in ganz vollkommener Weise kennt, auch alles wissen muß, was dem Gegenstande seiner Kenntnis begegnen kann. Es giebt nun aber gewisse an sich gute Seinsarten, denen es begegnen kann, daß sie durch das Übel verdorben werden. Also würde Gott nicht in vollkommener Weise diese Seinsarten kennen, wenn er nicht ebenso das Übel erkännte. Jegliches aber wird erkannt, je nachdem es Sein hat. Nun besteht das Sein des Übels darin, daß es ein Entbehren des Guten ist. Also dadurch selber, daß Gott das Gute erschöpfend erkennt, muß Er auch das Übel erkennen, gleichwie vermittelst des Lichtes die Finsternis erkannt wird. Daher sagt Dionysius: Gott schaut das Übel vermittelst Seiner selbst und nur vom Lichte aus sieht Er die Finsternis."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

283. Geschöpfliche Weise, das Übel zu erkennen.

Die Worte des heiligen Thomas weisen allsogleich die geschöpfliche Art und Weise das Übel zu erkennen, von Gott

---

[1]) S. th. I. qu. 14. art. 10. Respondeo dicendum, quod quicunque cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius: quod Deus per semetipsum accipit tenebrarum visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.

weit zurück. Vermittelst des Guten erkennt Gott das Böse; nicht in sich, nicht im Bösen selber. Wie aber erkennt das Geschöpf das Übel? Unmittelbar im Übel selber.

Daß nur ein Bau in seinem Plane vollendet, im Material ohne Fehler, in der wirklichen Ausführung ganz und gar dem Stile, welchen der Plan anzeigt, entsprechend sei! — die große Mehrzahl wird teilnahmslos an selbem vorübergehen. Nur der feine Kunstkenner wird das Verdienst des Baumeisters und der Bauleute gebührend zu schätzen vermögen. Daß aber irgend ein Fehler so recht nackt hervortrete; jedermann wird denselben alsbald bemerken und seinen Tadel aussprechen. Die Kleidung einer Person, die sich wie alle anderen und der allgemeinen Mode gemäß kleidet und darin nicht den mindesten Verstoß begeht, fällt niemandem auf. Sobald aber ein Flecken sich vorfindet; oder sobald ein wenn auch nur kleiner Teil von der Vollendung des Gewöhnlichen abweicht, macht sich sogleich die Kritik bemerklich.

Die Vollkommenheit bemerkt der Mensch nicht; sie ist ihm unsichtbar. Die Unvollkommenheit aber tritt ihm ohne weiteres entgegen. Wie scharfsinnig erweist sich der Mensch, wenn es gilt, die schwachen Seiten eines anderen herauszufinden! Daß jener hochmütig, dieser geizig, der da rachsüchtig und ein anderer wieder feig und schwach ist; das wird ohne die mindeste Schwierigkeit gekannt. Aber das Vollkommene, was dem allem die Wage hält, zu erkennen, das hat seine Schwierigkeiten; das erscheint für die meisten beinahe als eine Unmöglichkeit.

Was thaten die Jünger des Herrn, da die heilige Maria Magdalena das kostbare Salböl über den Heiland goß und dabei das wertvolle Gefäß zerbrach? Sie murrten; und innerlich waren sie höchstwahrscheinlich der Meinung des Verräters, diese Person habe ein Unrecht gethan, weil das Geld besser für die Armen verwendet worden wäre. Den etwaigen Fehler fanden sie gleich.

Und da die Mutter der Söhne des Zebedäus den Er-

löser bat, er möge in seinem Reiche die beiden Kinder das eine zu seiner Rechten, das andere zu seiner Linken sitzen lassen, da erzürnten sich die anderen Jünger. Sie konnten in diesen Worten nur einen Ausdruck fehlerhafter mütterlicher Eitelkeit erblicken. Immer stellt sich dem Geiste des Menschen, auch wenn derselbe zum Guten hinneigt, zuerst und gleichsam wie von selbst das Unvollkommene vor.

Paulus giebt davon einen Grund an: „Unentschuldbar bist du, o Mensch, in dem, worin du den anderen verurteilst. Denn eben darin, worin du den anderen verurteilst, verdammst du dich selbst; denn du thust ganz dasselbe, was du im Nächsten verurteilst." (Röm. 2.) Der von ungemessener Ehrbegierde Erfüllte hält es nicht für möglich, daß andere aus einem anderen Grunde arbeiten und sich abmühen, als um Ehre und eitlen Ruhm zu erringen. Der Vergnügungssüchtige setzt bei seinem Nächsten als einzig leitenden Grund von dessen Handlungen die Ermöglichung eines Vergnügens voraus. Der Unkeusche glaubt nicht an wahre Keuschheit; der Geizige nicht an uninteressierte Freigebigkeit. Der Mensch schließt in seinem Sein und Wesen mehr oder minder große Unvollkommenheit ein und der unmittelbare Gegenstand seiner Kenntnis ist demnach auch das Unvollkommene.

„Vom Unvollkommenen schreitet der Mensch in seiner Erkenntnis fort," so Thomas, „zum Vollkommenen." Das erste für das Erkennen erforderliche Element ist das „Unbewußte", die allgemeine Idee im Innern der Vernunft. Diese wird dann immer mehr der Vernunft im einzelnen bewußt und geht so vor der bewußten Vernunft von dem Zustande des Unbestimmten in den des mehr und mehr Bestimmten über.

Die differentia; das, was ein Sein vom anderen scheidet; das, was ein Sein zum Unterschiede vom anderen nicht hat, ist das Princip des vernünftigen Erkennens für den Menschen. Aus den Unvollkommenheiten erkennt der

Mensch das Vollkommene oder schließt wenigstens auf dasselbe. Aus dem Nichtsein oder der Möglichkeit, anders zu sein, gelangt der Mensch zur Erkenntnis des Seins. Das Erkenntnisprincip in ihm ist ein bloßes Vermögen, das von sich aus allein nicht thatsächlich erkennt. Die Materialursache mischt sich überall beschränkend in das menschliche Erkennen.

Das Gegenteil findet bei Gott statt. Ihm ist das Vollkommene allein Mittel zur Erkenntnis des Übels. Unmittelbar steht das Vollkommene vor Ihm und inwieweit etwas vollkommen ist, soweit ist es von Gott erkannt.

Das thut Thomas im vorliegenden Texte dar. Derselbe läßt sich folgendermaßen in syllogistischer Form wiedergeben.

284. Syllogismus des Textes.

Gott erkennt mit höchster Vollkommenheit alles, was gut ist.

Alles, was gut ist, kann aber nicht mit höchster Vollkommenheit erkannt werden, wenn nicht auch das Übel erkannt wird. Also Gott erkennt das Übel.

Der Obersatz ist außer Zweifel; denn, wie früher nachgewiesen, ist alles, was an Gutem vorhanden, von Gott verursacht. Gott also erkennt dies alles auf Grund der Selbstkenntnis, kraft deren Er seine verursachende Kraft und deren Wirkungen erkennt.

Der Untersatz wird bewiesen.

Die vollkommene Erkenntnis eines Gutes schließt alles das in sich ein, was mit diesem Gute von ihm selber aus sich zutragen kann, wozu es also in sich die Veranlassung trägt; wie z. B. der Baumeister ein Haus nicht vollkommen kennen würde, wenn er nicht wüßte, welche Teile und inwieweit dieselben der Gefahr der Fäulnis ausgesetzt sind.

Mit jedem geschaffenen Gute aber kann geschehen, daß es durch das Übel verdorben wird. —

Also wird das Gute erst dann vollkommen erkannt,

wenn das Übel, dem es ausgesetzt ist, in der Erkenntnis eingeschlossen ist.

Ist nun die Folgerung mit strenger Logik gezogen? Es scheint aus dem Ganzen nur gefolgert werden zu dürfen: Also erkennt Gott die Übel, die sich an den betreffenden Dingen zutragen können; nicht aber: Er erkennt die Übel, welche thatsächlich statthaben.

So scheint es allerdings. In Wahrheit aber umfaßt die Art und Weise der Schlußfolge alle Arten Übel und richtet sich genau nach der erklärten Natur des Übels. Das eben ist die Natur des Übels im allgemeinen, daß das Subjekt dessen entbehrt, was es an und für sich seinem Vermögen nach tragen könnte. Das Übel ist an sich kein wirklicher Akt. Soweit daran ein Akt ist, muß das Übel nicht Übel genannt, sondern als ein Gut bezeichnet werden. Thomas schließt deshalb auch nicht auf die Erkenntnis des Übels von seiten Gottes, als ob es ein wirklich thatsächliches Sein wäre. Das Übel ist, soweit das Subjekt in Betracht kommt, ein Vermögen, in geeigneter Weise vollendet zu sein; — und soweit das Thatsächliche erwogen wird, ist das Übel ein Fehlen der geeigneten Vollendung, ein Mangel, eine privatio boni, d. h. ein Entbehren der vollen Bethätigung des Vermögens als eines Vermögens.

Ein Können bleibt als unbefriedigt übrig im Übel; — das ist das Positive in jedem Übel.

Ein Entbehren ist thatsächlich vorhanden — das ist das Negative in allem Übel.

Thomas wird in feinster Weise beiden Elementen gerecht. Er schließt positiv auf die Existenz des Könnens, was da im Übel Können bleibt, trotzdem es von sich aus die Vollendung erheischen möchte; nämlich die Vollendung durch die Bethätigung, durch den Akt. Er erstreckt seine Schlußfolgerung auf das Negative, indem er hinzufügt: Gott erkennt das Gute, soweit es thatsächlich ist; sic est cognoscibile unumquodque, secundum quod est.

Gott erkennt also, was dem Guten begegnen kann; Er erkennt das Vermögen desselben.

Gott erkennt, was das Gute thatsächlich ist. Er erkennt also, wie weit das Gute thatsächlich ist, wie es jedoch trotzdem noch mehr sein könnte oder von sich aus das Vermögen besitzt, thatsächlich mehr zu sein. Er erkennt also, was es nicht thatsächlich ist, d. h. Er erkennt das Übel.

Dazu erklärt Thomas selbst noch mit ausdrücklichen Worten den in der letzten Nummer angedeuteten Unterschied zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Erkennen rücksichtlich des Übels:[1]) „Es ist jedoch dabei zu erwägen, daß rücksichtlich der Kenntnis des Übels sich anders die göttliche Vernunft verhält und anders die unsrige. Denn unsere Vernunft erkennt die einzelnen Dinge vermittelst verschiedener und den Substanzen der Dinge eigens entsprechender Ideen. Demnach erkennt sie das, was thatsächlich und einzeln besteht, vermittelst der Idee, welche einerseits von der inneren Substanz des außen Bestehenden herrührt und andererseits die innere formale Ursache ist, daß die Vernunft thatsächlich dies erkennt und nicht jenes. Deshalb kann diese Vernunft auch das Vermögen erkennen, insofern sie manchmal gemäß einer solchen Idee nur vermö-

[1]) C. g. I. c. 7. Sciendum tamen, quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu; unde et potentiam cognoscere potest, in quantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia; ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis (nam privatio est negatio cujus subjectum est in potentia), sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, in quantum est natus esse in potentia . . Intellectus autem divinus qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem, nec aliquid aliud.

gend ist zu erkennen und diese Idee dann an und für sich nur das vom einzelnen losgelöste substantielle Vermögen des erkannten Dinges vertritt. So erkennt sie vermittelst ihres wirklichen Aktes das thatsächlich Einzelne; vermittelst des Vermögens in ihr erkennt sie das Vermögen außen. Nun ist aber jedes Vermögen im Bereiche des Entbehrens, ist an sich zur Privation gehörig; denn Entbehren ist nichts anderes als eine Verneinung jenes Thatsächlichen, wozu das Subjekt im Zustande des Vermögens sich befindet. Also kommt es unserer Vernunft, die da ihrer Natur nach selber ein Vermögen ist, gewissermaßen zu, das Entbehren als solches oder die **privatio** und damit das Übel gewissermaßen direkt zu erkennen, inwieweit dieses als Subjekt nur immer ein Vermögen hat . . . Die göttliche Vernunft aber ist in keiner Weise im Zustande des Vermögens. Sie kann deshalb keinerlei Vermögen zum bestimmenden Gegenstande ihrer thatsächlichen Kenntnis haben; wie etwa unsere Vernunft z. B. durch die Idee „Mensch", also durch das dem einzelnen Menschen zu Grunde liegende und sein Sein bestimmende substantielle Vermögen bethätigt und dadurch fähig wird, den einzelnen Menschen kraft dieses seines inneren substantiellen Vermögens und dann auch dieses Vermögen selbst eigens zu erkennen. Gott kann also nie auf solche Weise das Übel oder die Privation erkennen."

285. Verschiedene Ansichten.

Es scheint in der modernen katholischen Theologie die Neigung zu bestehen, einen sogenannten Mittelweg einzuschlagen zwischen Thomismus und Molinismus; die **decreta praedeterminantia** nämlich anzunehmen für die positiven Akte; sie aber auszuschließen, soweit es auf das Erlauben der Sünde ankommt. Danach würden letztere erkannt entweder auf Grund der objektiven Wahrheit der Sünde oder auf Grund des Willensvermögens, in welchem die betreffenden Entschließungen vorher erkennbar wären.

Wir gestehen offen, daß uns ein solcher „Mittelweg" vom wissenschaftlichen Standpunkte aus rein unbegreiflich erscheinen würde. In allen Fällen ist Freiheit Freiheit. Es ist doch keine andere Art Freiheit für die Ermöglichung der Sünde vorhanden, wie für die Ermöglichung guter Handlungen. Hindert die Freiheit, welche für die Vollbringung guter Werke erforderlich ist, es nicht, daß diese Werke nur und ganz allein vermittelst der unabhängig freien Willensentschließung, vermittelst des Dekretes Gottes, geschaut werden; wie soll diese selbe Freiheit dem entgegenstehen, daß Gott in seinen erlaubenden Dekreten die Sünde schaue! Etwa weil diese Freiheit in der Sünde fällt? Aber dann ist sie ja eben dem Grade nach eine mindere; sie besteht bei der Sünde nicht gemäß ihrem vollen thatsächlichen Glanze. Das Hindernis für das Anschauen Gottes wäre also geringer als beim guten Akte, da ja dieses Hindernis von der Freiheit kommen soll.

Thomas weist sowohl in der eben angeführten Stelle als auch im Texte des Artikels ausdrücklich und zwar noch ausdrücklicher als bei den positiv seienden Dingen, darauf hin, daß gerade beim Übel ein Erkennen Gottes, das da auf Grund des geschöpflichen Vermögens oder auf Grund einer etwaigen unabhängig von Gott bestehenden objektiven Wahrheit geschehen soll, eine volle Unmöglichkeit sei.

Das Geschöpf wohl erkenne in dieser Weise das Unvollkommene; jedoch nur deshalb, weil seine Vernunft selber ein Vermögen sei. Gott aber erkenne einzig und allein aus dem Grunde das Übel, weil Er das Gute verursacht. Es kann in diesem Falle wiederum von keiner „Entwicklung und Weiterführung" des engelgleichen Lehrers die Rede sein; auch nicht, daß ihm die betreffende Frage unbekannt gewesen sei. Nein, er weist mit seiner strengen Schlußfolgerung die gegnerischen Ansichten vielmehr entschieden zurück.

Zu diesen gehören die folgenden:

I. Vasquez (zu dieser qu. dist. 71. c. 2.) nimmt an,

daß Gott zwar nicht anders das Übel zu erkennen vermöge, als nachdem Er das entgegenstehende Gute erkannt; aber Er erkenne das Übel und ganz besonders die Sünde nicht auf Grund dieses entgegenstehenden Guten. Denn Gott erkenne jegliches, wie es ist, und nicht nach der Art und Weise des Seins eines anderen Dinges. So erkenne ich wohl die Blüte der Pflanze, nachdem ich Kenntnis genommen habe von dem Pflanzensein überhaupt; aber ich erkenne sie doch in ihrem eigenen Sein.

II. Zumel dagegen (ad art. X. concl. II.) hält das gerade Gegenteil davon fest. Gott erkennt nach ihm die Übel ganz allein vermittelst seines Wesens und nicht im mindesten mit Voraussetzung der Kenntnis eines geschaffenen Gutes.

III. Suarez (disp. ult. metaphys. sect. 2. nr. 22.) mit anderen Autoren leugnet, daß Gott direkt die Sünde sowie überhaupt alle Privationen erkenne. Er hält dies nämlich in der Weise für unmöglich, daß die Kenntnis Gottes die einzelne Sünde selber erreiche, sondern nimmt an, Gott erkenne die Sünde nur in ihrem Träger oder in ihrem Fundamente. So erkenne ich die Luft und getrennt davon das Licht und deshalb weiß ich, daß da in der Luft Finsternis sei (cf. Alarcon zu dieser qu.; tractatu II., disp. II. c. IV. nr. XIII.).

Gegen alle diese Ansichten ist an dem einfachen Wortlaute des Textes im vorliegenden zehnten Artikel festzuhalten. Es ergeben sich aus demselben folgende Behauptungen.

I. Von seiten der erkannten Dinge besteht rein gar nichts, kraft und vermittelst dessen Gott das Übel zu erkennen vermöchte; sondern Er erkennt es vermittelst und kraft des Guten, das Er geschaffen.

II. Das geschaffene Gut, vermittelst dessen Gott das Übel erkennt, ist jener Zustand oder jenes Sein, was da durch das Übel vermindert oder aufgehoben wird.

III. Gott erkennt ebenso die Übel, insoweit sie von un-

ferer Vernunft (in Gedankensünden z. B.) geformt werden und also nur Gedankendinge — **entia rationis** — sind; aber damit ist nicht gesagt, daß Er in Sich ebenfalls solche Gedankendinge erst bilden muß, um deren zu erkennen oder um die von unserer Vernunft geformten wie eine Art Sein vor Sich zu haben.

Ehe wir diese drei Behauptungen weiter ausführen, sei, um Mißverständnisse zu vermeiden, eine Vorbemerkung gestattet.

286. Genaue Fassung der Frage.

Es handelt sich für jetzt nicht darum, zu bestimmen, welcher Formalgrund im göttlichen Erkennen selbst die Erkenntnis des Übels vermittle. Wenn deshalb eben gesagt wurde, daß vermittelst und kraft eines geschaffenen Gutes das Übel erkannt werde, so besagt dies nicht, als ob dieses geschaffene Gut für Gott als Formalgrund die Erkenntnis des Übels vermittle, wie etwa die Idee „Mensch" für meine Vernunft der Formalgrund davon ist, daß ich den einzelnen Menschen und nichts anderes erkenne. In dieser Beziehung steht für alle Parteien fest, daß Gott nur sein unerschaffenes Wesen als bestimmenden Formalgrund besitzt. Die Idee, vermittelst deren Er zum Erkennen bestimmt wird und in welcher das Maß des Erkennens und des Seins vorhanden ist, kann nur Er selbst, d. h. sein göttliches Sein sein.

Diesbezüglich sagt Thomas:[1]) „Wenn Gott etwas erkennen würde vermittelst einer Idee oder eines bestimmen-

---

[1]) C. g. I. 71. Si (Deus) cognosceret aliquid per speciem, quae non est ipse, sequeretur quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum, unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia et per consequens quod intelligat se ut primum intellectum; intelligendo tamen se cognoscit alia, non solum actus, sed potentias et privationes.

den Formalgrundes, der nicht Er selber wäre, so würde Er Sich zu dieser Idee verhalten wie Potenz zum Akt. Deshalb darf Gott nach jeder Seite hin nur von Sich selbst zum Erkennen bestimmt werden. Die für das Erkennen maßgebende Idee muß in Ihm Er selbst, beziehungsweise sein Wesen sein. Gott erkennt Sich selber somit als Erst- und unmittelbar Verstandenes. Dadurch aber, daß Er Sich selber erkennt und versteht, erkennt und versteht Er auch anderes und zwar nicht bloß thatsächliches Sein, sondern auch die Vermögen und deren Privationen oder das Übel."

Darum also handelt es sich nicht, weder bei Vasquez noch bei Zumel, noch bei anderen.

Es wird nur gefragt, was von seiten der Übel selber deren Erkennbarkeit bewirkt; nicht was Gott innerhalb seines Seins dazu bestimmt, daß Er sie erkennt. Was ist in den Übeln selber das Element, welches sie erkennbar macht? Auf Grund ihres Seins sind sie nicht erkennbar; denn sie entbehren eben, insoweit sie Übel sind, des Seins. Sind sie erkennbar ganz unmittelbar auf Grund des göttlichen Wesens; oder auf Grund eines geschaffenen Gutes?

287. Gott erkennt das Übel, weil dieses vermittelst eines geschaffenen Gutes erkennbar ist; nicht aber unmittelbar vermittelst des göttlichen Wesens.

Die oben hingestellte erste Behauptung läßt sich bereits durch die einfache Schlußfolgerung darthun, daß das Übel jedenfalls nur vermittelst jenes Guten erkannt wird, dem es entgegengesetzt ist; — kein Übel ist aber unmittelbar dem göttlichen Wesen entgegengesetzt; — also wird es von sich aus nicht erkannt vermittelst des ungeschaffenen Wesens, sondern vermittelst eines geschaffenen Gutes.

Der Obersatz ist zweifellos. Denn abgesehen von allen anderen hier einschlägigen Fragen erstreckt das Übel sich in jedem Falle so weit, wie das Nichtübereinstimmen mit der Regel. Also kann es jedenfalls derjenige kennen, welcher

die Regel kennt. Die Genauigkeit in der Kenntnis dieser Regel wird zugleich den Grad angeben in der Kenntnis des entsprechenden Übels; wie der bessere Kenner der Grammatik auch umfassender die Verstöße gegen dieselbe bemessen wird.

Der Untersatz folgt aus der Beantwortung der einfachen Frage, welcher Gegensatz denn zwischen der Sünde oder dem Übel im allgemeinen und dem Wesen Gottes stattHaben sollte. Sowohl der konträre Gegensatz, wie Weiß und Schwarz, Klein und Groß, als auch der privative, wie Sehen und Blindsein, Hören und Taubheit haben ein gemeinschaftliches Subjekt; **nata sunt fieri circa idem.** Wo ist aber zwischen dem Übel und dem Wesen Gottes das gemeinschaftliche Subjekt; mag dies in einem bloßen Vermögen bestehen, wie im rein privativen Gegensatze, oder im thatsächlich bestehenden Sein, wie beim konträren! Das Übel vermindert nichts vom göttlichen Gute dem Wesen nach. Es vermindert nur vom göttlichen Gute, soweit dieses den Kreaturen kraft wirkender Ursächlichkeit mitgeteilt erscheint. Die Sünde ist dem von Gott verliehenen Gute im einzelnen Sünder entgegengesetzt und vermindert dasselbe. Der Sünder ist in dem Sinne der Feind Gottes, weil derselbe sich selbst, seiner eigenen Person schadet, die da von Gott geschaffen und geliebt ist.

So bestimmt auch Thomas mit den bezeichnenden Worten:[1]) „Wenn Gott Sich in einer Weise erkennen würde, daß Er keine anderen Seinsarten erkännte, die ja immerdar, insoweit sie Sein haben, ein beschränktes Gute in sich schließen, so könnte Er keineswegs das Übel erkennen; denn Ihm

---

[1]) C. g. I. 71. Si Deus cognosceret ita se, quod non cognosceret alia entia quae sunt bona particularia, nullo modo cognosceret privationem aut malum, quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita, cum privatio et suum oppositum sunt circa idem.

selbst unmittelbar als dem höchsten Gute ist keinerlei Übel entgegengesetzt."

Daraus ergiebt sich das zweite Argument für dieselbe Behauptung, welches Gonzalez (hac quaest. disp. 40. sect. 2.) folgendermaßen vorlegt.

In jener Weise ist etwas erkennbar, in welcher es Sein hat; — die Übel aber haben kein Sein, was vom Wesen Gottes unmittelbar abgeleitet wäre; — also sind sie auch nicht unmittelbar erkennbar im Wesen Gottes. Die Richtigkeit der Konsequenz kann nicht geleugnet werden. Denn das Wesen Gottes ist, wie Thomas eben wiederum sagte, das primum intellectum; wohlgemerkt, nicht nur der bestimmende Formalgrund, sondern der zuerst und unmittelbar erkannte Gegenstand des göttlichen Erkennens. Insoweit aber nur kann etwas im erst- und unmittelbar erkannten Gegenstande mitverstanden werden, inwieweit es darin enthalten oder darin begründet ist; wie z. B. Menschliches nur soweit erkannt wird als es von der Substanz „Mensch" abhängt und in ihr seinen Grund hat. Also können die Übel, die sich in keiner Weise unmittelbar als Wirkungen auf das göttliche Wesen zurückführen lassen, ebenso nicht unmittelbar kraft des göttlichen Wesens erkennbar sein; es kann ja auf das Sein dem Wesen und der Natur nach nur dasjenige unmittelbar zurückgeführt werden, was auch seinerseits am Sein teilnimmt, wogegen das Übel formell Nichtsein ist.

Gegen diese Schlußfolgerung darf nicht geltend gemacht werden, daß danach Gott nicht einmal mediate, nämlich vermittelst jenes geschaffenen Guten, dessen das Übel beraubt, letzteres zu erkennen vermöchte. Denn weder mittelbar noch unmittelbar hätten die Übel oder Privationen von Gott ein Sein und möchten sich deshalb weder mittelbar oder unmittelbar auf Gottes Sein und Wesen zurückführen lassen. Fehler und Mängel haben ja nie Gott, auch nicht mittelbar zur Ursache. Gott aber erkenne anderes

als Er selber ist, nur weil Er es verursacht. Noch mehr; selbst vom entgegenstehenden geschöpflichen Gute beziehen die Übel kein Sein, also wären sie überhaupt nicht erkennbar.

Wir sagen, dieser Einwurf darf nicht geltend gemacht werden; denn er verkennt durchaus das Gewicht des letzten Argumentes. Nicht etwa darum, weil die Übel ein durch die Kreaturen vermitteltes Sein hätten, wird behauptet, sie seien nicht unmittelbar auf Gott zurückführbar; sondern sie seien dies vielmehr nur vermittelst dessen, wovon sie ihr Sein haben. Nicht davon geht das Argument aus. Vielmehr erkennt Gott vermittelst des geschöpflichen Gutes die Übel, weil diese letzteren eben ein Nichtsein und in keiner Weise ein von Ihm abgeleitetes Sein haben. Im Nichtsein aber ist die Kreatur voll erste und nicht vermittelnde Ursache; Fehler und Mängel kommen in erster Linie von ihr. Und deshalb heißt es: Gott sieht diese Fehler und Mängel **mediate**; nämlich vermittelst des Guten, woran sie sind und was Er verursacht hat.

Deshalb sagt Thomas treffend (cf. oben, c. g. l. c.): **Cognoscendo se cognoscit etiam alia entia, in quibus natae sunt esse privationes.** Er erkennt Sich und damit erkennt Er das Sein, was Er verursacht, was da aus sich heraus geeignet ist, Fehler und Mängel zu tragen, also zu fallen.

Das erhellt noch mehr im Beweise der zweiten Behauptung.

288. Gott erkennt das Übel vermittelst des entgegenstehenden und vom Übel verminderten oder verdorbenen Guten.

Die zweite Behauptung wird zuvörderst durch einen Text des heiligen Thomas dargethan:[1]) „Die einem jeden

---

[1]) XI. Quodl. art. 2. Propria cognitio uniuscujusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In cognoscibilibus autem quaedam sunt quae habent rationem propriam

Dinge entsprechende Kenntnis, eine solche nämlich, daß selbe von keinem anderen gilt, richtet sich nach dem Seinsgrunde, welcher dem einen Dinge so zu eigen sein muß wie keinem anderen. Nun haben aber unter den erkennbaren Dingen die einen diesen Seinsgrund so eigens für sich allein, daß derselbe von einem weiteren geschöpflichen Seinsgrunde nicht abhängt; so z. B. der Mensch, der Stein, deren innerer formaler Seinsgrund ihnen absolut, ohne Rücksicht nämlich auf anderes Geschöpfliche zukömmt. Das ist jedoch nicht der Fall mit anderen Dingen, die da ihren Seinsgrund nicht absolut selbständig in sich haben, sondern als einen von anderem geschöpflichen Sein abhängigen. Dies findet statt in jenen Seinsarten, deren Sein in der Beziehung besteht, wie z. B. Vater, Sohn; oder im Entbehren, wie das Übel; oder in der reinen Verneinung. Denn die Blindheit hat z. B. ihren Seinsgrund nicht in sich, sondern derselbe ist abhängig; insofern er im Verhältnisse steht zum Sehen, dessen Entbehrung sie ist. Da nun Gott alle Dinge so erkennt, wie sie den eigenen Seinsgrund haben, so muß gesagt werden, daß Er jene Dinge, deren Seinsgrund absolut selbständig ihnen innewohnt, auch in absoluter Weise und nicht vermittelst eines anderen geschöpflichen Seins erkennt;

---

absolutam, ut homo et lapis; quorum propria ratio non dependet ex alio; quaedam vero sunt quae non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et negativis quorum ratio dependet ex ordine, quem habent ad alia: nam ratio caecitatis non est absoluta, sed dependens, in quantum habet ordinem ad visum, cujus est privatio. Cum ergo Deus cognoscat omnia secundum proprias rationes, dico, quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute et non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependent. Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, in quantum scilicet discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

jene Dinge aber, deren Seinsgrund in der Abhängigkeit von anderem Sein besteht, erkennt Gott gemäß ihrem Verhältnisse zu jenem Sein, von dem sie kraft ihres Seinsgrundes abhängig sind. Da also das Übel keinen absoluten Seinsgrund in sich hat, sondern einen von anderem Sein abhängigen, insofern es nämlich des betreffenden geschaffenen Gutes beraubt: so erkennt Gott dasselbe kraft dieses Verhältnisses zum Guten, von dem es entfernt."

Hieraus ergiebt sich das unsere Behauptung streng beweisende Argument: Jedes Ding wird erkannt nach seiner Begriffsbestimmung.

Das Gute, dessen das Übel beraubt, tritt in die Begriffsbestimmung des Übels ein oder ist vielmehr das wesentlich bestimmende, specifizierende Element darin.

Also wird das Übel von Gott erkannt gerade vermittelst jenes geschaffenen Gutes, dessen es beraubt.

Der Obersatz ist unbestritten.

Den Untersatz legt in seiner Wahrheit jegliche Induktion dar. Was ist das bestimmende Moment im Begriffe „Blindheit"? Nicht das Vermögen zu sehen als Subjekt; nicht jene Wunde, welche der Sehkraft thatsächlich beraubt; noch weniger das Wesen, welches der Sehkraft beraubt ist. Das bestimmende Moment im Begriffe „Blindheit" ist das thatsächliche Sehen. Dessen Entbehrung konstituiert das Blindsein.

Nicht das Vermögen zu sehen ist also die Vermittlung für die Erkenntnis Gottes rücksichtlich des Blindseins. Ebensowenig ist die wirkende Ursache der Blindheit eine solche Vermittlung für das Erkennen. Das Gut vielmehr ist dies, in dessen Beraubung die Blindheit besteht. Dieses Gut ist bestimmend und begrenzend im Übel. Soweit dieses Gut nicht da ist, während es doch da sein könnte, so weit reicht das Übel. Von diesem Gute allein rührt es her, daß ein Übel vom anderen unterschieden ist; daß die Blindheit nicht die Kurzsichtigkeit und diese nicht die Weitsichtigkeit

ist, obgleich das Vermögen als Subjekt ein und dasselbe bleibt.

Deshalb sagt Thomas ad II.: „Das Wissen Gottes ist nicht die Ursache des Übels, sondern ist die Ursache des Guten, dessen das Übel beraubt; und so wird letzteres erkannt causa boni per quod cognoscitur malum"; und in ad III.: „Das Übel steht nicht im Gegensatze zu Gott, sondern zu dessen Wirkungen" (malum non opponitur essentiae Dei, quae non est corruptibilis per malum; sed effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit). Wir möchten hier nebenbei an den früher bereits citierten ganz gleichen Ausdruck des Areopagiten erinnern; der da dem Simon Magus vorwirft, daß er ein Sein in Gegensatz zu Gott bringe, „während doch zu Gott nichts im Gegensatze steht." Hier liegt der Ausgangspunkt für alle falschen Auffassungen des Übels. Das Übel ist kein Gegensatz zu Gott, sondern es ist die Ursache, daß Wirkungen Gottes entbehrt werden. Im ersten Falle könnte Gott allerdings es nicht selbständig für sich erkennen. Im zweiten Falle steht einer positiven Kenntnis nicht das mindeste entgegen, denn Gott hat diese Wirkungen gemacht. Er erkennt ebenso das dem Gegensatze gemeinsame Vermögen. Also erkennt Er auch das Übel, was nur im Entbehren der Vollendung besteht.

Der in der vorigen Nummer gemachte Einwurf zeigt sich jetzt noch mehr in seiner Haltlosigkeit. Auch nicht mittelbar, so hieß es da, könnte bei unserer Ansicht Gott das Übel erkennen, nämlich durch das entgegenstehende Gute, da ja das Übel von daher kein Sein beziehe, also auch keine Erkennbarkeit. Sonst würde das Übel wenigstens mittelbar, in seiner Grundlage wenigstens, von Gott verursacht werden. Gott könne also nur vermittelst seines Wesens die Sünde erkennen oder genauer deren Erkennbarkeit herstellen.

Dieser ganze Schluß geht von einer falschen Voraussetzung aus. Gott ist nur Sein. Es kann also nur jenes

unmittelbar auf sein Wesen zurückgeführt werden und in selbem irgendwie enthalten sein, was Sein hat; wie schwach dieses auch immer angenommen werde. Er kann gar nie ein Sein nehmen. Von Ihm leitet sich kein Fehler und Mangel wie aus der ersten Wurzel ab. Es kann also aus dem Wesen Gottes das Übel durchaus keine Erkennbarkeit herleiten.

Anders aber verhält sich die Sache bei der Kreatur. Die Kreatur kann Fehler und Mängel enthalten, nicht weil diese ein Sein von ihr haben; sondern eben weil es Fehler und Mängel sind. Und in dieser Weise führt sich die Erkennbarkeit der Übel auf die Kreatur zurück, denn sie leiten sich thatsächlich von ihr ab als Fehler und Mängel; da die Kreatur aus dem Nichts herrührt. Ihr Sein als Übel also und demgemäß ihre Erkennbarkeit als Übel haben sie unmittelbar von der Kreatur; diese ist davon die erste Ursache infolge ihres Ursprunges aus dem Nichts. Für Gott ist das Übel erkennbar erst durch die Kreatur. Weil Gott die Kreatur kennt als Wirkung seines Wissens; deshalb erkennt Er auch das, was dieser Natur ihrem Ursprunge aus dem Nichts zufolge begegnen kann.

Es bleibt von neuem ausgeschlossen, daß das geschöpfliche Vermögen der Grund für die Erkennbarkeit des bestimmt einzelnen Übels ist. Denn ein solches Vermögen ist an und für sich indifferent für jeden Teil des Gegensatzes; es kann von sich aus fallen und auch nicht fallen. Es vermag also nicht den bestimmenden Grund zu bilden für die Kenntnis des einen oder des anderen.

Es bleibt ferner bestehen, daß eben gerade gemäß der entwickelten Ansicht die Sünde als solche weder aus sich erkennbar ist noch infolge des göttlichen Wesens. Der erste Grund ihrer Erkennbarkeit und ihres Seins ist die Kreatur, nämlich deren Ursprung aus dem Nichts. Als Sünde ist sie für Gott erkennbar auf Grund der Erkennbarkeit des geschöpflichen Guten, dessen sie beraubt; nämlich auf Grund

des Positiven, denn sie findet sich an dem vor, was da Möglichkeit hat, Fehler und Mängel zu tragen.

289. Gott kennt die Gedankendinge als Wirkungen unserer Vernunft, ohne selbst sich dergleichen Gedankendinge machen zu müssen.

Die dritte Behauptung ist darum von Wichtigkeit, weil speciell die Sünde nicht die Wirklichkeit oder den wirklichen Zustand der Dinge zum inneren Ausgangspunkte im Geiste des Menschen hat, sondern Einbildungen, mehr oder minder reine Erzeugnisse des menschlichen Gedankens.

Daß der Herr solche Gedankendinge kennt, geht bereits aus der Schrift hervor: „Gott weiß die Gedanken der Menschen, daß sie eitel sind," sagt der Psalm 83. Und Thomas drückte sich im vorhergehenden Artikel in folgender Weise aus: „Gott erkennt alles, was im Vermögen der Kreatur enthalten ist, sei es in einem thätig bestimmenden, sei es in einem empfangenden und leidenden, sei es im Vermögen, etwas zu denken oder sich einzubilden," erschöpft also vollständig die Frage.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Gott auf dieselbe Weise wie wir solche Gedankendinge erkenne, nämlich daß Er gleich uns notwendig habe, ein solches Gedankending sich zu bilden, damit dessen Sein von Ihm erkannt werde. Im Gegenteil, dies läßt seine unendliche Vollkommenheit nicht zu.

Denn jener, welcher sich ein Gedankending formt, erfaßt den vorliegenden Gegenstand anders, als derselbe außerhalb Sein hat; nur damit er ihn thatsächlich verstehe. So ist es z. B. ein reines Gedankending, wenn ich, um in etwa Gottes Größe zu verstehen, in demselben als dem einfachsten Sein mir Unterschiede bilde zwischen Substanz und Sein, Wesen und Thätigkeit u. s. w.; einzig und allein in der Absicht, damit ich aus dem, was im Bereiche des Geschöpflichen wirklich geschieden ist, entnehme, wie groß die innere göttliche Einheit dastehen muß. Ebenso ist es ein reines Ge-

dankending, wenn ich das Leben trenne von seinen zeitlichen Unbequemlichkeiten und es so und nicht anders begehre.

So erkennen zu müssen, ist aber offenbar eine Unvollkommenheit, die da aus der Ohnmacht des Geschöpfes entspringt und Gott daher nicht zukommen kann. Denn Gott erkennt durch einfaches Anschauen. Er erkennt nicht irgend ein Sein, als ob dasselbe nicht so wäre, wie es ist, damit Er dadurch zu dessen wahrhaftiger Erkenntnis gelange; sondern Er schaut, daß das, was an sich kein Sein hat, bloßes Erzeugnis des bildenden Verstandes ist.

Wenn Vasquez (1. disp. 118. cap. 3.) dagegen einwirft, daß das Sein dieser Gedankendinge ja nur im Erkennen bestehe, daß also, wer sie erkenne, dadurch selber sie bilde; und wenn er demnach behauptet, Gott erkenne überhaupt solch reine Gebilde des menschlichen Gedankens als seiner unwürdig nicht; — so vergißt er den Unterschied zwischen dem Wesen der göttlichen Vernunft und dem der menschlichen. Solche Gedankendinge sich zu bilden; — das hat behufs vollständiger Erkenntnis die menschliche Vernunft, die wesentlich Vermögen, also Ohnmacht ist, notwendig. Das bezieht sich auf das Vermögen.

Das Gedankending aber als Erzeugnis des Vernunftvermögens und als lebendigen Zeugen von dessen Ohnmacht zu erkennen, — das ist der Vernunft als solcher eigen.

Gott also, der die thatsächliche Vernunft dem Wesen nach ist, erkennt wohl solche Dinge; aber da Er kein Vermögen der Vernunft in Sich einschließt, kann Er Sich dieselben nicht bilden.

290. Die Verursachung des Übels.

Das Übel ist demnach nicht ein direkter Gegensatz zu Gott, sondern steht einem geschaffenen Gute gegenüber. Es ist ferner als Übel nichts anderes als das Fernsein des entgegengesetzten Gutes. Gott kennt die Erzeugnisse der menschlichen Vernunft, soweit dieselben von dieser allein her-

rühren. Er erkennt sie aber nicht und erzeugt sie für Sich nicht in derselben Weise, wie die menschliche Vernunft dies thut. Daraus folgt nun zuvörderst, daß Gott keinesfalls das Übel als solches unmittelbar verursachen kann. Da aber alle untergeordneten Ursachen nur kraft der ersten wirken und hervorbringen, so folgt ferner, daß das Übel überhaupt keine Ursache hat, die sich direkt auf dasselbe richtet, um es zu bewirken.

Das Übel hat nur eine Ursache **per accidens**, nur insoweit nämlich, als jenes Sein, von dem es herkommt, einen Mangel besitzt. Der Ausdruck muß eingehender erklärt werden, da er so oft mißverständlichen Auffassungen begegnet.

Ist in einem Musikstücke der Mißklang ein Übel, wenn er vom Komponisten gewollt ist, um dadurch den reinen Glanz des folgenden Wohlklanges mehr hervorzuheben oder irgend eine andere Wirkung zu erzielen? Offenbar nicht. Es besteht nur dann ein Fehler, wenn der Mißklang gegen den Willen des Komponisten hineingekommen. Der letztere ist dann wohl die wirkliche Ursache davon, aber nicht als vollendeter Komponist, sondern **per accidens**, weil ihm eben an der Vollendung noch viel mangelt.

Ohne Zweifel liegt es nicht am Eichenpflänzchen und rührt nicht von dessen Entwicklungskraft her, wenn es in einem schlechten Boden nur kümmerlich fortkömmt. Das Kümmerliche, Schwächliche eignet allerdings dem Pflänzchen zu; es kann nicht von ihm getrennt werden. Trotzdem ist aber das Pflänzchen nicht die direkt einfließende Ursache, davon, sondern es kommt dies von einem Umstande, der außerhalb des Pflänzchens ist; nämlich vom schlecht disponierten Stoffe, vom Boden, in welchem es steht; die Eiche ist hier Ursache **per accidens**, nicht **per se**.

Die Sauerkirsche ist kein Übel für die Pflanze, deren entsprechende Frucht sie ist; denn letztere bringt sie positiv hervor; sie ist davon die **causa per se**. Ist dagegen die Kirsche sauer, wenn der Baum, von welchem sie hervorge-

bracht ist, seiner Art nach süße erzeugen müßte, so wird sie überall als eine verdorbene angesehen. Diese Verderbtheit kommt wieder von äußeren Einflüssen, denen der Baum keinen hinlänglich starken Widerstand entgegensetzen konnte. Letzterem gehört jedoch die verdorbene Frucht wirklich zu; er ist davon causa per accidens.

So ist in ähnlicher Weise das Bein thatsächlich lahm, wenn auch die Lahmheit von außen her und nicht durch die eigene Kraft des Beines verursacht ist; das an sich gute Bein trägt das Übel als Ursache per accidens. Wer dem Hinkenden die Krücke entreißt, ist wohl die direkte Ursache, die causa per se, daß dieser letztere thatsächlich fällt und der Fallende selbst ist für das Fallen nur causa per accidens; aber der erstere hat auch nicht positiv und unmittelbar den Hinkenden zum Falle gebracht, sondern nur die Krücke weggezogen, was an und für sich kein Übel ist.

Es giebt also ganz im allgemeinen keine direkte Ursache, aus welcher das Übel folgte, wie etwa aus den Augen das Sehen, aus den Ohren das Hören, aus den Beinen das Gehen sich ergiebt. Vielmehr kommt das Übel aus einem Sein, insoweit dieses nicht mit Notwendigkeit seinen Zweck erreicht, sondern davon abfällt; — oder insoweit von außen ein höheres Sein schädigend einfließt. Im letzteren Falle ist die Wirkung dieses höheren Seins nicht das Übel, sondern das letztere folgt nebenbei; wie z. B. die Wirkung des Feuers der Dampf ist, nebenbei aber auch das Vergehen des Wassers; also ein Übel für das Wasser aus der Wirkung des Feuers per accidens folgt. Die Ursache des Übels ist einerseits das Gute, als vermögend zu fallen; und irgendwelches einwirkende Sein andererseits, mit dessen Wirkung nebenbei und ohne Absicht ein Übel verbunden ist.

In diesem Sinne sagt Thomas:[1]) „Notwendigerweise

[1]) S. th. I. qu. 49. art. 1. Necesse est dicere quod malum aliqualiter causam habet. Malum enim est defectus boni quod

hat das Übel in gewissem Sinne einen Grund. Denn das Übel ist nichts anderes als der Mangel eines Gutes, das gemäß der substantiellen Beschaffenheit des Dinges besessen werden müßte. Von seiner natürlichen Lage aber wird nichts abfallen, außer wenn eine äußere Gewalt das betreffende Ding aus dieser Lage und Beschaffenheit herauszieht. Ein schwerer Körper steigt doch nicht nach oben, außer wenn ihn jemand nach oben wirft; und was da wirken kann, ermangelt nicht seiner Wirksamkeit außer infolge von Hindernissen. Ursache aber sein, kann nur dem Guten zukommen. Denn nichts kann verursachen als was und soweit es Sein hat. Sein haben jedoch ist gleichbedeutend mit Gutsein.

Erwägen wir nun die einzelnen besonderen Arten von Ursächlichkeiten, so ist die wirkende Ursache, die Wesensform und der Zweck immer etwas an sich Vollkommenes und somit an sich gut. Aber auch der Stoff, also die Materialursache, ist vermögend gut zu sein und gehört somit in das Bereich des Guten. Und daß nun das Gute

---

natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa nisi ens; omne ens autem, in quantum hujusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinent ad rationem boni. Sed et materia in quantum est in potentia ad bonum habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, jam ex praemissis patet (qu. pr. art. 3.). Ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae; et similiter nec causam finalem, sed est magis privatio ordinis ad debitum finem . . . Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

als Materialursache der Grund des Übels sei, ist bereits gezeigt worden. Denn das Gute ist das Subjekt oder der Träger des Übels; nur am Guten findet sich das Böse. Dagegen besitzt das Übel keine Wesensform, sondern ist vielmehr der Mangel einer solchen Form; und ähnlich hat es keinen Zweck, vielmehr ist es der Mangel regelrechter Beziehung zum Zweck. Nicht allein aber der Zweck gehört in das Bereich des Guten, sondern auch das Nützliche als Mittel zum Zwecke. Eine wirkende Ursache hat allerdings das Übel, aber nur insoweit sie per accidens wirkt."

Daraus ergiebt sich die Stufenfolge in der Reihe der Übel.

291. Stufenfolge der Übel.

Sie entspricht der oben gezeichneten Stufenfolge in den Arten des Seins gegenüber der leitenden Richtschnur der Ewigkeit.

Ganz und zugleich ist die materia prima im einzelnen Steine. Aber sie ist nicht dem einzelnen Steine in der besonderen Entwicklung etwa wie ein Erkenntnisgegenstand gegenwärtig; und sie ist auch nicht, so lange der Stein Stein ist vermögend, gegenwärtig zu sein. Der Einfluß von außen allein verändert den Stein. Ganz und zugleich ist die Substanz „Stein" im einzelnen Steine. Der Stein ist ganz Stein und in jedem seiner Teile ist er ganz und gar Stein. Es fehlt ihm nichts daran und er hat auch nicht das mindeste zu viel; ebenso wie die materia prima innerhalb des Steines immer von sich aus das Vermögen besagt, alles andere werden zu können und doch thatsächlich nichts anderes zu sein als eben Stein. Aber auch dieses substantiale Vermögen ist dem einzelnen Steine nicht gegenwärtig. Es besteht im Steine, soweit es auf seine Substanz ankommt, kein Princip, nach welchem das bestimmende Maß für die Entwicklung im einzelnen innerhalb des Steines selbst wäre. Im Gegenteil giebt es im Steine nur einen passiven Träger für diese einzelne Ent-

wicklung, der da nur den Charakter für die Entwicklung eines Steines im allgemeinen verleiht, nicht aber im geringsten bestimmend bemißt, wie im besonderen diese stattzufinden habe.

Dasselbe gilt vom suppositum als dem allgemeinen unmittelbaren Princip des Einzelnseins. Ganz und zugleich ist dasselbe da, denn jedes Teilchen des Steines gehört ganz und gar zu diesem einzelnen Steine. Aber weit entfernt ist dieses „ganz und zugleich" von der Ewigkeit. Ein Schatten, eine Spur nur ist es davon, die da zeigt, wie es ein Sein geben muß, dem alles Sein nicht nur ganz und zugleich thatsächlich innewohnt; sondern dem auch alles Sein in seiner einzelnen Thatsächlichkeit und zwar ganz und zugleich gegenwärtig; welches deshalb das allgemeine Maß für alle einzelne Thätigkeit ist.

Danach ergiebt sich der Grad im Übel. Im einzelnen Steine besteht kein bemessendes Princip, welchem die Entwicklung in ihrer Thatsächlichkeit gegenwärtig wäre; dieselbe wird durchaus von außen her gemessen. Dementsprechend hat auch der einzelne Stein in keiner Weise den bemessenden Grund des Übels, das ihm geschieht, in sich. Wird er z. B. gegen seine Natur emporgeworfen, so liegt nach keiner Seite hin und in keiner Beziehung die Veranlassung dazu in ihm.

Bei der Pflanze ist das schon in etwa anders und in noch höherem Grade beim Tiere.

Da beginnt schon die Anwendung des prophetischen Ausspruches: „Und das Wort des Herrn ward mir und Er sprach: Menschensohn, was geschieht unter allen Holzarten, die in den Wäldern sind, mit dem Holze der Weinrebe? Wird von diesem Holze genommen, daß etwas daraus angefertigt werde, und möchte es auch nur ein Haken sein, an dem irgend welches Gefäß hänge? Siehe da, dem Feuer wird es übergeben . . . und unnütz ist es zu jedem Werke." In der Pflanze besteht bereits ein bestimmendes Princip, das da, soweit es Leben und Fortpflanzung betrifft, sich die einzelne Thätigkeit ganz und zugleich gegenwärtig hält.

Ist letztere diesem Princip nicht gemäß, so besteht ein wirkliches Übel, welches seinen Grund in der Schwäche des betreffenden Princips besitzt; und im selben Grade wie weit ein solches Princip reicht, d. h. im selben Grade als die Pflanze höher steht und sich selber gegenwärtig ist, kann auch eine Nutzlosigkeit und Zwecklosigkeit bestehen. Ein Stein, der nach oben steigt, ist im Bereiche des Übels etwas ganz anderes als völlig mißgeratene Früchte eines Baumes. Da tritt bereits der eigentliche und wahre Charakter des Übels viel schärfer hervor.

Der Grund desselben wird, je höher man steigt, immer mehr innerlich, im Innern des Dinges nämlich bestehend; und das zeigt sich nach außen in der Zweck- und Nutzlosigkeit. Die Blindheit ist im Tiere völlig zu nichts nutze; ebensowenig wie die Taubheit und Gefühllosigkeit. Höher ist hier der Grad, in welchem die einzelne Entwicklung vor dem innersten Princip gegenwärtig steht, und verderblicher ist dann auch der Abfall von dieser Gegenwart.

Am schärfsten tritt dies beim Menschen hervor.

Derselbe ist nicht nur durch und durch der Substanz nach Mensch. Die Wesensform besteht nicht nur ganz und zugleich in ihm und in jedem seiner einzelnen Teile und Vermögen, die ja alle durchaus und gleicherweise menschlich sind. Die einzelne Entwicklung seiner selbst ist ihm nicht allein gegenwärtig, soweit das eigene Leben und die Fortpflanzung in Betracht kommt. Nein; dieselbe ist in ihrer Gesamtheit unter seiner bestimmenden Gewalt, nämlich bis zum letzten Zwecke hin. Die Pflanze lebt; und nur nach dieser Seite hin ist das einzelne Thätigsein von ihrem eigenen inneren Princip geleitet und gemessen. Was dann mit ihr geschieht, wozu dieses Leben selbst dient, wozu sie gebraucht oder gemißbraucht wird; das steht nicht bei ihr, das bestimmt nicht ihr inneres Lebensprincip, das steht diesem nicht als gegenwärtig da. Das Tier sieht, hört, fühlt, schmeckt, riecht; es ist in dieser Beziehung das richtende und

messende Princip seiner Thätigkeit. Aber dem steht es fremd gegenüber, ob dieses Sehen, was da vom eigenen Lichtbilde im Auge gemessen wird und was für dieses gegenwärtig ist, seinem eigenen Wohle schließlich dient oder dem Nutzen anderer.

Der Mensch nicht so. Er hat ein Vermögen, kraft dessen er die Bethätigung seiner Substanz und deren Fähigkeiten bis zum letzten Ende, bis zur Erreichung seines eigenen Wohles, des Wohles des ganzen Menschen nämlich, bestimmend zu beherrschen vermag. Diese Bethätigung ist ihm in seiner Bestimmung gegenwärtig vom Anfange bis zu Ende. Was seine Substanz im Verhältnisse zum Einzelsein der Gattung; was der Urstoff im Verhältnisse zum Sein überhaupt ist; — das ist das menschliche Willensvermögen im Verhältnisse zu den einzelnen Zweckbestimmungen für die Thätigkeit. Die Substanz ist ganz und gar unbestimmt für jedes Einzelsein nach Ort und Zeit; der Urstoff ist ganz und gar unbestimmt für jedes bestimmte Gattungssein; das menschliche Willensvermögen ist gänzlich unbestimmt für jeden einzelnen Zweck. Die Substanz kann eine einzelne sein, das ist ihre Natur; — der Urstoff kann eine bestimmende Wesensform empfangen, das ist seine Natur; — der menschliche Wille kann die Zweckrichtung geben und somit das Wohl des Ganzen bestimmen, das ist seine Natur. Und sowie die Substanz eine dem einzelnen Menschen zugehörige, ihm eigene ist; — sowie der einzelne Mensch durchaus Mensch und nichts anderes ist, weil eben die Substanz nur ein Vermögen für das Einzelsein bildet und keinerlei besondere Wirklichkeit in sich schließt, letztere vielmehr ganz und gar der Bethätigung durch das Einzelsein geschuldet ist; — sowie desgleichen die Substanz ganz die bestimmte Substanz ist und keine andere, weil die Wesensform den ganzen, ohne sie völlig unbestimmten Urstoff durchdringt und bethätigt; — in eben derselben Weise ist der Willensakt, wie er auch immer sein mag, durchaus dem Willen zu eigen; denn der Wille bringt seiner Natur

nach keinerlei Bestimmung mit sich. Wozu er im einzelnen sich bestimmt, das ist ganz und ohne Einschränkung *sein eigen*.

Wahres Eigentum geht ja erst von der Fähigkeit aus, über etwas zu bestimmen. Der Wille ist das messende Princip im Menschen für alle Momente seiner persönlichen Entwicklung. Er besitzt dieselben in seiner Bestimmung alle zugleich und hält sie sich gegenwärtig. Die menschliche Entwicklung also ist auch im vollen Sinne des Wortes, soweit der einzelne Mensch in Beziehung zu seinem letzten Endzwecke, zu seinem Wohle steht, eine dem Menschen *eigene*, ihm voll *zugehörige*.

Demgemäß ist aber auch der Abfall von dieser Entwicklung ein dem Menschen vollauf *eigen zugehöriger*. Das erläutert eingehend Thomas im folgenden Texte.

292. Das Fallen des Menschen ist ihm allein zugehörig.

„In anderer Weise wird das Übel verursacht im *Wirken* und in anderer Weise in der *Wirkung*.[1]) Im Wirken,

---

[1]) S. th. I. qu. 49. art. I. Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliter causatur malum in actione et aliter in effectu. In actione enim causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque ex defectu ipsius vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aëris vel aquae. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aëris et aquae est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam pro-

also in der Handlung wird das Übel verursacht durch einen Mangel in irgend welchem Princip des Wirkens, mag dies das hauptsächliche Princip sein oder ein nur als Werkzeug dienendes, wie z. B. das Fehlerhafte in der Bewegung des Tieres erfolgen kann entweder aus der Schwäche der Bewegungskraft, wie in den kleinen Kindern; oder aus der bloßen Unzulänglichkeit des Werkzeuges wie in den Lahmen. In den Dingen aber wird das Übel verursacht bisweilen 1) durch die Kraft des einwirkenden Grundes; dessen eigentümliche Wirkung jedoch dann das Übel nicht ist; bisweilen 2) durch die Schwäche des einwirkenden Grundes, oder 3) durch die Unzulänglichkeit des Stoffes. Es geschieht durch die Kraft der einwirkenden Ursache in dem Falle, wenn die Wirkung, welche diese Ursache beabsichtigt, mit Notwendigkeit begleitet ist von der Entfernung der gegenteiligen Form. So verdirbt das Feuer mit um so größerer Heftigkeit die Luft oder das Wasser; bringt also für Luft und Wasser ein Übel hervor, je tiefer es seine eigene Wirkung einprägt. Danach ist das Verderben der Luft und des Wassers in der Vollkommenheit des Feuers begründet. Das ist aber eine nebensächliche Wirkung: denn das Feuer hat nicht zum Zwecke, das Wasser zu verderben, sondern die seiner Natur entsprechende Wirkung auszuüben, d. h. warm zu machen; aber indem es dies thut, erfolgt auch jenes per accidens. Besteht jedoch ein Mangel in der dem Feuer eigentümlichen Wirkung, z. B. daß es nicht wärmte, das kommt entweder von der Schwäche der Einwirkung, was dann wieder auf einen Mangel im wirkenden Princip sich zurück-

---

priam: sed hoc faciendo causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum principii, vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum, quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.

führen läßt, oder aus der unpassenden Beschaffenheit des Stoffes, der da das Einwirken des Feuers nicht annimmt. Der Umstand aber selbst, daß etwas schwach ist und mangelhaft, findet sich mit Zufälligkeit am Guten; dem es ja an und für sich zukommt, thätig zu sein."

Thomas scheidet hier genau, was stets in dieser Frage auseinandergehalten werden muß: das Übel im Wirken selber und das Übel im Gewirkten. Das dem Menschen allein unter allen stofflichen Wesen eigentümliche Übel, das moralische Übel oder die Sünde, ist ein Übel im Wirken selber. Es ist nicht im Verstande und nicht in den Sinnen, sondern es ist im Willen; und es besteht darin, daß das Willensvermögen „schwach" ist in seinem Bestimmen in defectu agentis. Das Bestimmen nun selber ist wieder keine Sünde, ebensowenig wie in der Vernunft oder in den Sinnen eine solche in erster Linie ihren Sitz hat. Der defectus agentis, die Schwäche, welche dem Bestimmen innewohnt, ist der Sitz des moralischen Übels. Nicht daß der Dieb eine Sache will, ist eine Sünde; sondern daß diesem Willen die Schwäche anhaftet, welcher gemäß er die betreffende Sache in den bestimmten einzelnen Verhältnissen, gerade zu der Zeit also, an dem Orte, eine Sache, die gerade jetzt einem anderen gehört, zu besitzen wünscht. Ist die innere Willensbestimmung eine vollkräftige, so trägt sie den Willensakt, bis daß auch in allen einzelnen Umständen ihr als der maßgebenden genügt ist. Fällt der Wille von seiner eigenen inneren Bestimmung in den Einzelverhältnissen ab, so besteht das Übel eben nur in der Schwäche des Willens.

Wem aber allein kann diese Schwäche nach jeder Richtung hin zugehören? Wer allein kann der Grund dafür sein? Wer allein ist dafür verantwortlich?

Wenn das Feuer einen Waldbrand verursacht, so ist das Verderben des Holzes in gar keiner Beziehung dem Holze zuzuschreiben, sondern der verheerenden Kraft des Feuers. Fault die Frucht an einem Baume, so wird wohl

die anhaltende nasse Witterung angeklagt. Aber da der eine Fruchtbaum nicht so viel darunter leidet, wie der andere, so fällt auch schon ein Teil des Übels der Schwäche des Baumes zur Last, der da an und für sich das Vermögen hat, länger zu widerstehen, aber thatsächlich dafür zu schwach ist. Das Tier wird bereits gestraft, wenn es, was ihm gezeigt worden, nicht ausführt.

Der Mensch aber ist von allem moralischen Übel, welches ihm anhaftet, ganz allein die Ursache. Kein Einfluß besteht außerhalb seiner selbst, der ihn hindern könnte, sein volles Wohl zu erreichen. Kein bestimmtes Gut besteht von Natur aus als endgültig entscheidend in ihm, welches durch seine Gegenwart mit Notwendigkeit den Genuß anderer Güter verkümmerte.

Worin besteht die Sünde? In der Schwäche des wirkenden Princips. Und worin besteht diese Schwäche des wirkenden Princips, des Willens? Er klammert sich an ein beschränktes Gut so an, daß er gleichzeitig das ihm innewohnende Vermögen, noch andere oder vielmehr noch alle anderen Güter zu besitzen, aus den Augen verliert. Kennt er dieses Vermögen? Gewiß. Bei jeder einzelnen Erkenntnis sagt ihm die eigene Vernunft, daß diese selbe Substanz, welche für den Augenblick das leitende Princip seines Erkennens bildet, das Vermögen habe, noch unendlich vielen anderen Einzelnheiten in Zeit und Ort unterstehen zu können. Und da, was auch immer gut ist, nur als einzelnes positiv gut und begehrenswert ist, so heißt dies mit anderen Worten, das vorgestellte thatsächliche Gut sei so beschaffen, daß es noch das Vermögen für das Begehren unendlich vieler anderer freilasse; bis nämlich das betreffende Gut unter solchen Einzelnheiten erscheint, die mit dem Gebote übereinstimmen.

Bleibt der Wille also am einzelnen Gute so hängen, daß er endgültig mit demselben zufrieden ist und um seinetwillen alle anderen Güter von sich abweist, so hat der Wille allein

den Grund für eine solche Sünde in sich. Er allein ist dafür verantwortlich, daß seine Thätigkeit als menschliche nicht das wahre Wohl, wie es dem ganzen Menschen zukommt, erreicht, sondern auf dem Wege stehen bleibt; daß sie nur das Vermögen übrig läßt, wonach jenes Wohl hätte erreicht werden können.

Das sagt Thomas hier: „auch diese Schwäche im Wirken begegnet und haftet an dem Guten." Dem Vermögen nämlich zu wollen, das an und für sich gut ist und als solches von Gott geschaut wird im einzelnen Wirken, begegnet es (accidit), schwach zu sein und zu fallen; während es demselben vielmehr entspricht, thätig zu sein und zu wirken. In der Sünde läßt sich der Mensch thatsächlich von einem äußeren Gute bestimmen, während er das Vermögen hat, sein eigenes Gesamtwohl als bestimmenden Grund zu haben und während er wohl erkennt, daß er anders zu thun vermöchte.

Gott erkennt somit, wie Thomas mit bestimmten Worten im Artikel sagt, positiv und direkt, daß dem guten Vermögen es begegnen kann, vom Übel verdorben zu werden. Das Vermögen, das Positive in der Sünde, was da auch nach der Sünde zurückbleibt, erkennt Er unmittelbar aus Sich als seine Wirkung. Er erkennt ferner die thatsächliche Sünde, weil Er das geschaffene Gute kennt, welches diesem Vermögen thatsächlich nicht innewohnt, dessen es entbehrt, trotzdem seine Natur dazu veranlagt ist, es zu haben. Das genüge für die Darlegung des Übels im allgemeinen. Was die Sünde als einzelnen Akt betrifft, so gehört dies nach der systematischen Lehre des heiligen Thomas, soweit es das Wissen Gottes anlangt, in das folgende Kapitel, wo auch die weiteren Schwierigkeiten, welche die Sünde dem Wissen Gottes bereitet, erwogen werden sollen. Wir werden da zugleich die Annahmen der scientia media zurückweisen, die ja speciell sich mit der Sünde als einem einzelnen Akt beschäftigen.

Die Vollständigkeit der Darstellung erfordert es, daß wir, ehe weiter fortgeschritten wird, die Schwierigkeiten berücksichtigen, welche von der heiligen Schrift herrühren und dann an der Erklärung der Schrift unsere Lehre als die richtige erproben. Dies soll im dritten Paragraphen geschehen.

§. 3.

Die Schrift und die Lehre des heiligen Thomas.

293. Aufzählung der betreffenden Schriftstellen.

Es giebt 1) zahlreiche Schriftstellen, in denen positiv gelehrt zu werden scheint, daß Gott deshalb das Übel wisse, weil er es direkt verursache; und 2) giebt es häufige Beispiele, aus denen dieselbe Thatsache hervorzugehen scheint. Zu den erstgenannten Stellen gehören folgende.

„Oder ist denn irgend ein Übel in der Stadt, das da nicht der Herr gemacht hätte?" fragt der Prophet Amos.[1])

Und daß dies nicht nur vom physischen Übel gilt, sondern auch vom moralischen, deutet Ezechiel an.[2]) „Jener Mensch, der da sein Herz mit Unreinheit angefüllt hat und nun zum Propheten kommt, daß er durch dessen Vermittlung mich frage: Wahrlich; Ich, der Herr will ihm antworten gemäß der Menge seiner Unreinigkeiten; und wenn dann der Prophet irrt und irrend spricht, so habe Ich diesen Propheten getäuscht." Und ganz im allgemeinen spricht

---

[1]) Amos 3. 6. Si est malum in civitate quod Dominus non fecerit.

[2]) Ezech. 14.; 4. et 9. Homo qui posuerit immunditias in corde suo et venerit ad prophetam interrogans per eum me. Ego Dominus respondebo ei in multitudine immunditiarum suarum: et propheta cum erraverit et locutus fuerit verbum, ego Dominus decepi prophetam illum.

es Job als eine Vollkommenheit Gottes aus:[1]) „Er, der da ändert das Herz der Fürsten und sie täuscht: und macht, daß sie wie Trunkene irren."

In 3. reg. 20, 22. aber scheint Gott ausdrücklich zu billigen, was der Geist sagt:[2]) „Ich werde ein Geist der Lüge sein in ihrem Munde."

Und Isaias klagt nicht minder ausdrücklich:[3]) „Weshalb bist Du die Ursache, daß wir geirrt haben auf unseren Wegen, o Herr."

Das Neue Testament weicht darin nicht im mindesten von den Propheten des Alten Bundes ab und mindert in nichts die anscheinende Härte ihrer Ausdrücke. Der Völkerapostel scheint geradezu Gott zum Urheber der Sünde zu machen und Ihm die Hauptverantwortlichkeit dafür aufzulegen. „Weil sie," so ruft er den Thessalonicensern zu,[4]) „die Liebe, die zur Wahrheit gehört, nicht empfangen haben; deshalb wird ihnen Gott die Wirkung des Irrtums senden, daß sie der Lüge glauben."

Und an die Römer schreibt derselbe Apostel:[5]) „Sie haben nicht erwiesen, Gott in ihrer Kenntnis zu haben; deshalb hat sie Gott dem verkehrten Sinne überliefert, daß sie thun, was sich nicht geziemt."

Der Psalmist aber scheint noch weiter zu gehen:[6]) „Ziehe mich nicht fort zusammen mit den Sündern."

---

[1]) Job 12, 24. Qui immutat cor principum et decipit eos et errare eos: facit quasi ebrios.

[2]) III. reg. 20, 22. Ego spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus.

[3]) Isai. 63, 17. Quare nos errare fecisti, Domine in viis tuis?

[4]) II. Thessal. 2, 10. Eo quod caritatem veritatis non receperunt, ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio.

[5]) Rom. 1, 28. Sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit illos Deus in reprobum sensum ut faciant quae non conveniunt.

[6]) Ne trahas me cum peccatoribus.

Dazu tritt noch Augustin, welcher alle diese Zeugnisse ohne weiteres annimmt und ausruft:[1] „Wer soll da nicht zittern vor den Gerichten Gottes, kraft deren Gott auch in den Herzen der Bösen wirkt, was er will und trotzdem ihnen vergilt nach ihren Verdiensten!" Und dabei beruft er sich auf das Beispiel Roboams, von dem die Schrift sagt:[2] „Und der König hörte nicht auf das Volk, denn von Gott rührte die Verkehrtheit seiner Gesinnung her, damit der Herr sein Wort erfülle, das Er durch den Propheten Ahias von Silon über Jeroboam gesprochen."

Es fehlen zudem nicht entsprechende Beispiele aus der Schrift. Abraham hat dem Wortlaute der Schrift nach seinen Knechten gelogen und zwar nach der Anleitung des Herrn (gen. 27, 19.): „Wartet hier," sagt er zu ihnen, „ich und der Knabe werden zurückkehren, sobald wir angebetet haben;" obwohl er vorhatte, nicht mit dem Knaben zurückzukehren. Diese Lüge geschah auf Anleitung Gottes, wie aus den Worten des heiligen Ambrosius geschlossen werden kann:[3] „Er sagte voraus, was er nicht wußte. Er hatte die Absicht, allein zurückzukehren, nachdem er seinen Sohn geopfert hätte; Gott aber hat durch seinen Mund gesprochen. Er bediente sich der List in seinen Worten an die Knechte, damit, wenn diese seine Absicht kännten, sie selbe nicht etwa durch List verhinderten oder zu viel klagten und weinten."

---

[1]) De grat. et lib. arb. c. 21. Quis non ista judicia divina contremiscat, quibus agit Deus etiam in corde malorum hominum, quidquid vult, reddens eis tamen secundum eorum merita.

[2]) L. c. Et non audivit rex plebem quoniam erat conversio a Domino, ut statueret verbum suum quod locutus est in manu Ahiae, Silonitae de Hieroboam, filio Nabath.

[3]) De Abrah. c. 8. Prophetabat quos ignorabat: ipse solus disponebat redire immolato filio, sed Dominus per os ejus locutus est. Captiose autem loquebatur cum servulis, ne cognito negotio aut impediret aliquis aut gemitu obstreperet aut fletu.

Bekannt ist das Benehmen Jakobs gegen seinen Bruder Esau, da es sich um das Erstgeburtsrecht handelte. Isaak selber erkannte den Trug an, denn er sagte: „Mit Lug und Trug hat dein Zwillingsbruder gehandelt.“ Augustinus aber betrachtet das Vorgehen Jakobs als ein mysterium, das da was natürlich nur in Gott seinen Grund haben kann; und Innocentius sagt (de div. cons. gaudemus): „Das alles, was Jakob sprach und that, geschah auf Grund einer Offenbarung Gottes.“ Also hat Gott den Jakob angeleitet zu Lug und Trug.

Ebenso sprach Isaias zu Ezechias: „Sterben wirst du und nicht leben.“ Das sprach aber der Prophet nur unter dem Einflusse prophetischer Erleuchtung. Da nun Ezechias nicht starb, so kann prophetische Erleuchtung dazu führen, die Unwahrheit zu sagen.

Im Buche Judith heißt es, nachdem erzählt worden war, wie sich Judith geschmückt hatte: „Und es vermehrte der Herr noch ihre Anmut.“ Warum vermehrte Gott dieselbe? Offenbar damit die unreine Lust in Holofernes entflammt würde und so das Volk der Juden seine Befreiung fände. Gott also scheint beizutragen zur Begehung der Sünde.

Erwähnt sind bereits worden die Worte in 3 reg. 20, 22. Sie treten aber, wenn der Kontext mitgenommen wird, in ihrer Schärfe noch mehr hervor. „Wer wird den Achab täuschen?“ fragt Gott. Und es trat ein Geist vor und sagte: „Ich werde ihn in die Irre führen.“ Und der Herr sprach: „Worin?“ „Ich werde der Lügengeist sein im Munde aller seiner Propheten.“ Und der Herr antwortete: „Du wirst täuschen und durchdringen: gehe also von hinnen und thue also.“ Dazu fügt dann der Prophet Michäas hinzu: „Nun also hat Gott dem Geiste der Lüge alle seine Propheten überantwortet, die da hier sind und der Herr hat gegen dich Übles gesprochen.“ Nunc igitur Deus dedit spiritum mendacii in ore omnium propheta-

rum, qui hic sunt, et Dominus locutus est contra te malum.

„Die Kinder Israels aber thaten," so Exod. 12, „so wie Moses befohlen und baten die Ägypter um ihre silbernen und goldenen Gefäße. Der Herr aber gab Anmut seinem Volke, auf daß es Gnade fände vor den Ägyptern, damit sie ihnen die begehrten Gefäße liehen; — und sie beraubten die Ägypter."

Offenbar hat Gott zu diesem Diebstahl nicht nur mitgewirkt, sondern denselben ohne weiteres befohlen; und noch dazu hat Er die trügerischen Bitten der Israeliten in den Herzen der Ägyptier annehmbar gemacht: **dedit gratiam populo suo coram Aegyptios.**

Die Vernunft aber scheint auch damit einverstanden zu sein, daß Gott die Menschen täuscht. Denn Irrtum und Täuschung sind Strafen. Gott aber wird von der Schrift (Amos. 3, 6.; Isai. 45.) des öfteren als Urheber aller Strafen, als gerechter Richter gepriesen. Eccle. 11, 14. sagt ja ganz bestimmt: „Leben und Tod, Armut und Ehre sind von Gott; Weisheit und Zucht ist bei Gott; der Irrtum aber und die Finsternisse sind mit den Sündern zugleich geschaffen."

Zudem sagt der Apostel (act. 17, 28.): „In Ihm sind wir, leben wir, bewegen wir uns." Der Irrtum und das Übel ist aber eine gewisse Bewegung im Menschen. Also führt sie sich auf den ersten Beweger zurück. Und Michäas (2, 11.) wünscht: „O daß ich doch vielmehr eine Lüge sagte." **Utinam non essem vir habens spiritum et potius mendacium loquerer.** Ein Prophet aber kann doch unter dem Einflusse der prophetischen Erleuchtung nichts wünschen, was nicht von Gott kommt; also kommt das moralische Übel, wie hier z. B. die Lüge von Gott.

294. Lehre der Schrift.

Diese und ähnliche Stellen dürfen nicht darin ihre Erklärung finden, daß behauptet wird, die Lüge, welche danach des öfteren vorgeschrieben wird, sei ihrer Natur nach kein wirkliches moralisches Übel und damit im Zusammenhange verliere auch jedes moralische Übel überhaupt, das ja im allgemeinen immer auf der Lüge beruhe, heißt es doch vom Teufel „in veritate non stetit", wenigstens vor Gott seinen eigentlichen Charakter als Übel. Jene, welche diese Meinung haben, berufen sich darauf, daß nach Aristoteles (4. Ethic. c. 7.) die Lüge sich in Ironie und Selbstgefälligkeit gliedere und daß Thomas (2. 2. qu. 110. art. 2.) diese Gliederung eine Teilung der Lüge als der gemeinsamen Art in ihre Gattungen nenne. Nun sei aber der Gebrauch der Ironie, wie aus Gen. 3, 22.: „Siehe da, Adam ist geworden wie einer von uns;" 3. Reg. 22, 15.: „Steige hinauf und daß alles dir von statten gehe;" 1. Cor. 4, 8.: „Schon seid ihr gesättiget; schon seid ihr reich; ohne uns seid ihr Herrscher" und aus vielen anderen Stellen hervorgeht, in der Schrift ein sehr gewöhnlicher. Also sei es auch anzunehmen, daß Gott andere wirklich zur Lüge anleite.

Dagegen ist zuvörderst daran festzuhalten, daß auf keine Weise es möglich ist, anzunehmen, Gott sei der Urheber der Lüge oder irgend welchen anderen moralischen Übels. Lügen nämlich ist nach Augustin (I. de mendacio c. 3.; IV. de mend. c. 12.) nichts anderes, als Unwahres behaupten mit der Absicht zu täuschen.

Das aber ist von Gott durchaus abzuweisen. Es wird sowohl in der Schrift positiv behauptet, daß Gott die reine Wahrheit ist als auch zeigt die Vernunft, daß für Gott in keiner Weise eine Möglichkeit besteht, zu lügen.[1]) „Gott

[1]) 2. Rom. 3, 4. Et enim Deus verax, omnis homo autem mendax.

aber ist wahrhaft und jeder Mensch der Lüge zugänglich," sagt der Apostel. Und an einer anderen Stelle ermuntert er zum Vertrauen auf Gott mit den Worten:[1]) „Wenn wir auch nicht glauben, jener bleibt treu, denn Er kann Sich nicht selber verleugnen." Die Schrift stellt dann nochmals und zwar mit ausdrücklichen Worten gerade darin Gott dem Menschen gegenüber, daß „Gott nicht wie ein Mensch ist, der da lüge".[2])

Damit ist auch zugleich gegeben, daß Gott nicht anderen befehlen kann zu täuschen oder in Irrtum zu führen. Denn wozu jemand durch seinen Befehl der Grund ist, das thut Er selber. Weder ein Mensch noch ein reiner Geist kann unter der direkten Urheberschaft Gottes täuschen und in Irrtum führen.

Es würde zugleich das festeste Fundament für den Glauben an die Offenbarung hinweggenommen. Denn wer könnte jemals im einzelnen Falle sagen, Gott habe durch seine Propheten und Apostel nicht etwa täuschen wollen. Im Gegenteile aber besteht gerade in der Thatsache, daß Gott durch einen Menschen gesprochen hat, die bestmögliche Sicherheit für die Wahrheit des Gesagten. Das spricht die Schrift aus, wenn sie sagt:[3]) „Im heiligen Geiste haben gesprochen die heiligen Männer Gottes." Und Zacharias, der Vater des heiligen Täufers, preist die unerschütterliche Wahrheit der Worte, welche Gott seinen Heiligen eingiebt:[4]) „Wie er gesprochen hat durch den Mund der Heiligen."

Daß aber Gott nicht nur niemals die Lüge begünstigt hat, sondern dieselbe auch niemals begünstigen kann; daß

---

[1]) 2. Tim. 2, 3. Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest.

[2]) Num. 23, 19. Non est Deus sicut homo ut mentiatur.

[3]) 2. Petr. 1, 21. Spiritu enim sancto locuti sunt sancti Dei homines.

[4]) Luc. 1, 70. Sicut locutus est per os sanctorum.

dies gegen seine Natur ist, geht bereits aus seiner absoluten Unveränderlichkeit hervor. Die heilige Schrift fügt demnach zu den Worten: **non est Deus sicut homo ut mentiatur,** hinzu: **nec ut filius hominis ut mutetur.** Die Lüge ist nämlich das Wahrzeichen einer veränderlichen Natur. Augustin nimmt deshalb diese drei Verneinungen zusammen:[1]) „Da Gott allmächtig ist, kann Er nicht sterben, nicht getäuscht werden, nicht lügen;" wo die Unmöglichkeit zu sterben offenbar dasselbe bedeutet, wie die Unmöglichkeit einer Änderung. Und:[2]) „Da wir nun so vieles über die göttliche Allmacht gesprochen haben, wenn jemand wissen will, was der Allmächtige nicht vermag, so ist unsere Antwort alsbald gegeben: Ich sage, er kann nicht lügen."

295. Begründung aus der Vernunft.

Dieselbe Lehre ergiebt sich zudem ganz klar aus der Vernunft. Gott *kann* gar nicht das Übel bewirken und noch weniger im besonderen das moralische Übel, was da am Ende allein und für sich betrachtet den Namen Übel verdient. Worin besteht das Übel? Im Mangel. Von Gott nun *kann* gar nicht ein Mangel oder ein Fehlen ausgehen; denn Er besitzt in Sich kein Fehl und keinen Mangel. Von keiner Ursache aber kann etwas ausgehen, was nach keiner Beziehung darin enthalten ist. Im Gegenteil; Gott ist seinem Wesen nach die Fülle und deshalb muß alles und jedes Sein in Ihm seinen ersten Grund haben.

Selbst auch das Sein, an welchem das Übel ist, muß in Gott seine Ursache finden. Kann denn das Übel ohne irgend ein Sein, dem es anhaftet, gedacht werden? Nimm

---

[1]) I. de symb. c. 1. Cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest.

[2]) 20. de civ. Dei c. 25. Dum de omnipotentia Dei tam multa dixerimus, si volunt invenire quod omnipotens non potest, habent prorsus: Ego dicam, mentiri non potest.

von dem faulen Apfel den Apfel hinweg, so fällt auch das Faule fort. Daß der Lahme sein Bein verliert; — und er ist auch nicht mehr lahm. Wo kein Gehör ist, da findet sich auch keine Taubheit. Dieses Sein also, an welchem das Übel anhaftet, ist von Gott und muß von Gott sein. Eben das Übel beweist bereits, daß das betreffende Sein nicht von sich selber ist, sonst könnte dasselbe nicht fallen oder an etwas Mangel haben. Es hätte dann den hinreichenden Grund für das Sein innerhalb seiner selbst.

Das trifft aber noch mehr bei dem moralischen Übel zu. An welchem Sein ist das moralische Übel oder die Sünde? Am Willen. Der Wille aber ist nichts anderes als ein in sich von Natur aus völlig unbestimmtes Vermögen für alles Gute oder für alles Wohl, wo auch immer im einzelnen dies sich finden möge. Es kann also der Wille gar nicht von einem begrenzten und beschränkten Gute mit unbeschränkter Notwendigkeit angezogen werden, so daß er folgen müßte. Bei den sonstigen Übeln kann der Mangel wohl verursacht werden von der Schwäche des von außen einwirkenden Grundes und ebenso von der zu großen Kraft desselben, da mit dessen Wirkung die Entfernung des gegenteiligen Gutes verbunden ist; gerade so wie die dem Übel entsprechende beschränkte Vollkommenheit von beschränkten Ursachen hervorgebracht wird. Beim Willen aber ist dies nicht möglich.

Er hat als uneingeschränktes Vermögen für alles Gute ohne irgend welche Vermittlung beschränkter Ursachen seinen verursachenden Grund in Gott allein als der ersten Ursache, der da in seinem Einzelnsein das Allgut ist. Und ebenso ist nichts anderes der Grund des Fallens im einzelnen Wirken, als der Wille mit seiner Schwäche allein.

Das Dasein des Übels gerade verdammt durch sich allein bereits und zwar mit entschiedenster Notwendigkeit den „Pessimismus", d. h. einen absolut höchsten Grad des Übels oder die Ansicht, daß es ein reines Übel gebe.

Giebt es keinen auf das Gute gerichteten Willen, so besteht auch kein moralisches Übel; denn es besteht dann kein Mangel an etwas; es ist eben nichts da. Giebt es aber ein wirkliches Übel, so kann vom Übel aus nie das Nichts den Endpunkt desselben bilden. Denn ein solches Übel, welches keinerlei äußeren Grund hat, steht als das eindringlichste Zeugnis dafür da, daß für das Gute ein Vermögen vorhanden ist, das da unmittelbar im reinen Allsein seinen Quell besitzt und welches demnach insoweit positiv Vermögen ist als dieses letztere, das Allsein, will. Den Schlußpunkt eines solchen Vermögens muß naturgemäß die Einwirkung des ersten Urgrundes bilden; denn so weit vermag eben ein solches Vermögen, als diese Einwirkung hinreicht. Verschwindet das Vermögen, so verschwindet auch das Übel. Also hat das Übel, das ja wieder seinerseits nur gerade so weit reicht als das Vermögen und um so tiefer ist, je größer und mächtiger das Vermögen; es hat das Übel nur insofern einen Endpunkt als das Vermögen, dem es anhaftet, einen besitzt, denn nur insoweit kann es sein und nie kann das Nichts diesen Endpunkt bilden. Es kann einen Pejorismus geben, aber nie einen Pessimismus. Es kann etwas immer schlechter sein, als es ist; aber es besteht kein absolut höchster Punkt im Übel vom Übel selber aus. Denn das Gute, an welchem das Übel haftet, hat seine endgültige Grenze nur im Allguten; dieses aber ist unendlich an Fülle und kann sonach immer ein stärkeres Vermögen für das Gute herstellen. Das Allgute selber aber hat keinen positiven Gegensatz; es giebt somit keinen höchsten Mangel.

Wenn nun also Gott die Ursache alles dessen im moralischen Übel ist, was darin an Positivem sich vorfindet und ohne was dieses Übel selber rein nichts, also auch kein Übel überhaupt wäre; ist Er deshalb die wirkende Ursache der Sünde?

Gerade darum kann Er gar nicht die wirkende Ursache der Sünde sein, weil Er die Ursache des Vermögens ist,

welches auf Ihn als die Allgüte sich richtet; denn die Sünde ist eben ein Mangel in diesem selben Vermögen.

Oder wir fragen: Ist das Licht die Ursache, daß der Kurzsichtige wenig sieht? Die Kurzsichtigkeit ist in Beziehung auf das Sehen ein Übel. Wo kein Licht erscheint, ist der Kurzsichtige ebensogut daran wie der Scharfsichtige. Erst im Lichte stellt sich also dieses Übel heraus. Das Licht ist die Ursache, daß die Kurzsichtigkeit zu Tage tritt. Ist es deshalb die Ursache dieser Schwäche des Auges? Weit davon entfernt bewirkt es im Gegenteil das, was im Sehakte des Kurzsichtigen noch an wirklichem Sehen da ist; und es macht übrigens ganz seiner Natur nach, die daran haftende Schwäche gerade auf Grund des Sehens offenbar. Das Kurzsichtige ist nun einmal naturgemäß und notwendig verbunden mit dem positiven Sehen. Wer also demgemäß fragen wollte: Ist eine Kurzsichtigkeit vorhanden, welche nicht vom Lichte herrührt? — der würde nicht mit Unrecht so fragen. Daß der Kurzsichtige überhaupt sieht, davon ist das Licht die Ursache; aber daß er nur in der Nähe sieht, das kommt von der mangelhaften Disposition des Auges, auf welches das Licht fällt.

Man werfe nicht ein, dies könne nicht auf das Verhältnis zwischen Gott und dem Willen angewendet werden; denn Gott habe die Macht, die schlimme Disposition des Willens zu heben, was vom Lichte mit Rücksicht auf das Auge keine Geltung habe. Das ist der Fehler in dieser Frage, daß man den Schwerpunkt immer auf ein anderes Feld überträgt. Darum handelt es sich hier gar nicht, welche Macht Gott habe. Es handelt sich vielmehr nur darum zu bestimmen, wie sich Gott zur thatsächlichen Sünde verhalte. Und da muß man zuerst behaupten: Bei Gottes Macht steht es nicht einmal, zu machen, daß die Kreaturen nicht aus dem Nichts stammen und so also sich selbst überlassen gar keine Kraft besitzen; Gottes Allmacht kann es nicht hindern, daß jedes Geschöpf fallen *kann*. Daran schließt sich

dann die Frage: Ist Gott verpflichtet, dieses Hindernis für das geschöpfliche Wirken und für das geschöpfliche Wohl, immer und in jedem Falle zu heben? Hat das Nichts etwas an sich, was auf das souveräne Allsein Einfluß ausübte? Das Nichts ist der Zeit nach vor dem Geschöpfe. Hätte es einen solchen Einfluß, so wäre dies eben nur die Leugnung der freien Allmacht Gottes. Es wäre etwas vor Ihm, worauf Er Rücksicht nehmen müßte. Soll also Gott Gott bleiben, so darf niemals ein Vermögen von sich aus unabhängig sich selbst bestimmen; es darf nichts Wirkliches geben, dessen Sein nicht unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden müßte.

Gott hat keinerlei Verpflichtung dem Nichts gegenüber; wohl aber muß das Geschöpf bei jeder Äußerung auf Ihn warten. Er hat keinerlei Notwendigkeit, daß Er, nachdem Er einmal das Willensvermögen dem Geschöpfe verliehen, nun auch immer das Hindernis hebt, welches sich dem Wirken und dem Wohle des Geschöpfes entgegenstellt; daß Er nun auch fortwährend das letztere zur Vollendung und am Ende konsequent immer zur höchsten Vollendung führt. Das ist der Punkt, der hier in Betracht kommt.

Aber ist nicht dann die Sünde von Gott vorherbestimmt und somit immerhin auf Ihn als auf ihre eigentliche Quelle zurückzuführen, wenn das Geschöpf nicht anders kann als fallen, sobald es sich selbst überlassen wird? Erstens ist nicht die Rede davon, daß das Geschöpf nicht anders *kann*; aber es kann eben auch fallen. Sein Vermögen anders zu handeln, bleibt dem Sünder und das ist ihm, während er sündigt, persönlich wohl bewußt. Die Sünde fällt fort, sobald er nicht anders kann. In diesem Falle ist dann ein äußerer oder innerer Grund für den Akt der Sünde vorhanden und die Verantwortlichkeit, d. h. die Schuld dafür ist nicht mehr vorhanden. Es kann von einer *Vorherbestimmung* in dieser Beziehung gar nicht die Rede sein. Bestimmt kann doch nur werden, was ein Sein hat — und *vorherbestimmt*,

wovon der Grund, daß es geschieht, vorher gegeben erscheint. Beides trifft aber hier nicht zu.

Das Übel ist präcis im Mangel bestehend, also ein Nichtsein. Von einer Bestimmung kann folgerichtig gar nicht gesprochen werden; nur Sein wird bestimmt. Das Vorherbestimmtwerden ist noch unmöglicher. Es existiert eben kein Grund für das Übel; und daher auch kein prius weder naturâ noch tempore. Kann für irgend welches Übel ein ausreichender Grund gefunden werden, so ist es seiner Natur nach kein Übel mehr. Zudem ist das Nichts im Geschöpflichen vor dem Sein; es kann also in keiner Weise vorherbestimmt werden. Vielmehr besteht es vor aller Bestimmung und selbst vor aller Bestimmung von seiten Gottes, des Urseins, soweit diese auf das Geschöpfliche sich erstreckt. Das moralische Übel ist in keiner Weise, bevor es Thatsächlichkeit hat. Wie aber schaut Gott das thatsächliche Sein?

Allein in und vermittelst der Ewigkeit, vor der kein vor und nach existiert, die vielmehr alles zugleich sich gegenwärtig hält. Schaue ich den Körper vor der Farbe? Oder die Farbe vor dem Körper? Die Farbe ist das objectum primarium für das Schauen; sie ist der Hauptgegenstand des Sehens vermittelst und kraft dessen erst ich anderes sehe. Der Körper ist das objectum secundarium für das Auge, d. h. die Grenze, außerhalb deren das Licht nicht gesehen wird. Inwieweit das letztere von keinem Körper wiedergestrahlt wird, ist es für das Auge nicht sichtbar. Beides gehört also notwendig zusammen. Das Licht wird zugleich mit dem Körper gesehen.

Ähnlich geschieht es bei Gott, damit wir uns des bereits öfter gegebenen Beispieles bedienen. Sein objectum primarium ist Er selbst, das göttliche Sein und Wesen. Objectum secundarium sind die Geschöpfe. Nur vermittelst seines eigenen Seins als eines voll erkannten und durchdrungenen: nur insofern also die Geschöpfe erreicht werden von der göttlichen verursachenden Kraft, sind sie für Gott ein Erkenntnis-

gegenstand. Sie können aber nicht geschaut werden, ohne daß auch ihre Grenzen geschaut werden, die sie ihrem Ursprunge, dem Nichts, schulden. Also damit zugleich daß Gott schaut, was sie sind (scientiâ visionis), schaut Gott auch notwendigerweise, was sie nicht sind, d. h. daß sie nichts anderes sind als wozu sie von Ihm die Bestimmung empfangen haben. Vor Gott ist das Geschöpf nicht da, insofern es etwas thun würde oder nicht, so daß dann Gott etwa entschiede, was es thatsächlich thut. Das wäre eine Vorherbestimmung des Übels; das wäre eine Vernichtung alles Übels; das wäre eine zwingende Notwendigkeit, die dem Übel vorhergeht! Nein; vor Gott ist das Geschöpf, wie es ist, mit seinem Ursprunge aus dem Nichts; also nichts von sich aus; — und so bleibt es auch vor Gott. Sein Abfall von den erhaltenen, das Willensvermögen bestimmenden Gaben ist zugleich mit diesen Gaben vor Gott. Derselbe ist aber so vor Gott, daß das Geschöpf zuerst in jeder Beziehung nichts und völlig anspruchslos erscheint und erst kraft der einwirkenden Ursache etwas ist.

Die Widerlegung des den angeführten Schrifttexten beigelegten falschen Sinnes wird dies noch im einzelnen erläutern.

296. Widerlegung der obigen Einwürfe.

Auf alle jene Stellen, in welchen von Gott ausgesagt wird, daß Er täuscht, ist folgendes zu erwidern:

In verschiedener Weise muß der Irrtum und im allgemeinen die Schuld auf Gott bezogen werden und auf das Geschöpf. Ein Beispiel wird dies klar machen. Gott hat dem Dulder Job sein Besitztum entrissen. Das bekennt Job selber mit den Worten: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, sein Name sei gebenedeit.“ Aber auch der Teufel that es und dessen Werkzeug, die Chaldäer. Das sagt die Schrift. Aber geschah dies auf beiden Seiten in derselben Weise, wir meinen in derselben Absicht und zu demselben Endzwecke?

Keineswegs! Auf seiten Gottes waltete die reinste und heiligste Absicht vor: die Prüfung und die demgemäße Belohnung des heiligen Dulders. Auf seiten des Teufels aber war der Beweggrund die Eifersucht; und auf seiten der Chaldäer die Raubgier. Gott hat entrissen, aber nicht nur in Gerechtigkeit, sondern auch mit Barmherzigkeit; der Teufel und die Chaldäer haben entrissen, jedoch ungerechterweise und mit Grausamkeit.

Nun merke man wohl auf die einzelnen Worte beim Propheten Ezechiel: „Der Mensch, welcher sein Herz voll von Bosheit hat . . . ich will ihm antworten gemäß seiner Bosheit; und wenn dann der Prophet irrt, so habe ich ihn getäuscht."

Offenbar also setzt da Gott die Schuld voraus und nur in dem Sinne ist Er der Täuschende, als Er den Propheten verläßt, so daß dieser dann, obgleich derselbe als Prophet gilt und ihm sonach Glauben beigemessen wird, durch seinen Ausspruch, der des prophetischen Lichtes entbehrt, in die Irre führt. Die Absicht im Sünder, soweit sie sündhaft ist, wird also nach den eigensten Worten der Schrift nicht von Gott verursacht; sondern vielmehr vorausgesetzt.

So z. B. sagt der Prophet Nathan zu David, der ihm seine Absicht mitteilte, dem Herrn ein prächtiges Haus zu bauen: „Alles, was du im Herzen mit dir herumträgst, gehe hin und thue es; denn der Herr ist mit dir." (2. Reg 7.) War das nicht Täuschung? Offenbar! Denn gleich darauf heißt es: „Noch in derselben Nacht erschien der Herr dem Propheten und sprach: Gehe hin und sage zu meinem Knechte David: Das sagt der Herr: Sollst du es etwa sein, der mir ein Haus baut? . . . ich werde deinen Samen erwecken nach dir . . . und seine Herrschaft werde ich befestigen; er, dein Sohn, wird meinem Namen eine feste Wohnstätte errichten." Den ersten Ausspruch, welchen David ebenfalls glaubte und der da in so hohem Grade bestimmt lautete, that Nathan, da der Geist der Weissagung ihn verlassen;

den zweiten im Geiste der Weisſagung; oder wie Gregor der Große (I. hom. in Ezech.) ſagt: Die erſte Weiſung erfolgte aus dem eigenen Geiſte des Propheten, da dieſer meinte, den prophetiſchen Geiſt zu beſitzen, proprio spiritu dixit; — die zweite aber durch den Geiſt Gottes, spiritu Dei. Wo Gott verläßt, da beginnt das Übel.

Das können wir noch weiter verfolgen. Jede Schuld oder jedes moraliſche Übel iſt im Grunde genommen eine Lüge und es heißt deshalb mit Recht vom böſen Geiſte: „er ſtand nicht feſt in der Wahrheit;" gleichſam als ob der Abfall von der Wahrheit der Inbegriff aller Bosheit wäre. Der Heiland ſelbſt nennt den Teufel den „Vater der Lüge" und deutet damit an, daß jegliches Unrecht eigentlich nichts anderes ſei als Lüge. Wo liegt von dieſer Ausdrucksweiſe der Grund? Die Lüge iſt im allgemeinen der Abfall von der inneren Richtſchnur; der Widerſpruch zwiſchen der einzelnen Thatſächlichkeit und der beſtehenden allgemeinen Regel. Der Menſch, der anders ſich äußert, als er iſt, lügt. Wer ſich größeren Luxus erlaubt, als ſein Vermögen ihm geſtattet, der lügt; d. h. er ſteht mit Rückſicht auf die äußere thatſächliche Erſcheinung im Widerſpruche mit der inneren Richtſchnur.

297. Tiefere Zurückweiſung.

Das iſt aber gerade das tiefſte Weſen der Sünde. Der Sünder ſteht im Widerſpruche mit der eigenen inneren Richtſchnur. Dieſe letztere iſt von Gott; das Nichtentſprechen derſelben iſt vom Sünder.

„Gott ändert das Herz der Fürſten und täuſcht ſie." Wie geſchieht das?

Achab fragt die Propheten. War das recht? Gewiß. Er will hören; aber nur was ihm gefällt. War das ſündhaft? Ebenſo gewiß. Daß Achab im einzelnen Falle Gottes Willen wiſſen will, und die entſprechende innere Willensrichtung und -Beſtimmung hat, das iſt ein Werk Gottes. Daß er

von dieser Richtung und Bestimmung thatsächlich abfällt und stehen bleibt bei der Antwort der falschen Propheten; das kann gar nicht von Gott sein, denn Gott kann nicht fallen. Gott muß immer Er selbst sein und somit auch nur Sich selbst und seine Ehre als Zweck verfolgen. Das Abfallen wird nicht bewirkt von Ihm, es ist ein reiner Mangel und eine Folge des ursprünglichen Nichts. Dasselbe gehört jenem Sein an, das da aus dem Nichts ist und somit ein Vermögen hat zu fallen. Es gehört ganz und allein demselben an, weil die innere Richtung und Willensbestimmung, zu welcher dieses Nichtsein oder dieser Mangel in Widerspruch tritt, von der ersten allgemeinen Seinsursache herrührt, die da in keiner Weise ein Nichts in sich birgt. Es gehört vollbewußterweise dem Achab an, denn Achab hat in sich das wirkliche Vermögen, anders zu wollen und dies auch zu erkennen.

Daß also Achab überhaupt will; das ist von Gott, der das Vermögen zu wollen mit seinem Gegenstande, dem Guten im allgemeinen, giebt. Daß Achab erkennt, er könnte anders wollen und weiteres wollen; das ist ebenso von Gott. Daß Achab im bestimmten einzelnen Akte die innere Willensbestimmung hat, den Propheten zu fragen und so Gottes Willen zu erkennen; daß er also nicht aus sich selber den letzteren erkennen will; das ist wiederum von Gott. Daß nun aber Achab im so bestimmten positiven Willensakte von seiner eigenen Willensrichtung abweicht, zu derselben in Widerspruch tritt und thatsächlich Gottes Willen nicht erfüllt, soweit es auf ihn, den König selber und auf sein eigenes Wohl, ankömmt; daß er also der Richtung seines Vermögens nicht folgt; das kommt von ihm allein.

Beides aber: Vermögen und Abfall davon, ist untrennbar im Sündenakte verbunden; wie die Kurzsichtigkeit mit dem Sehen. Also spricht sich die Schrift, die da hervorheben will, wie das Sein selbst, welches der Sünder mißbraucht, von Gott kommt, des öfteren so aus, als ob Gott selber die Sünde bewirke. Daß der Unreine seinen Nächsten liebt, das

ist als Bestimmung innerhalb des Willens von Gott; daß er in dieser Liebe bei den Sinnen stehen bleibt und nicht durch die wahre Vervollkommnung der anderen Person seine eigene Vollendung erfüllt, das ist ein Abfall von der inneren Willensrichtung, eine ihr widersprechende Äußerung derselben. Daß der Dieb seiner Familie in ihrer Not zu Hilfe kommen will, das ist von Gott; daß er nicht wartet, bis ein erlaubtes Mittel sich bietet, sondern von seinem eigenen Endzwecke abfällt, das ist von ihm und seiner Schwäche; Gott läßt dies nur zu. **Beatus homo qui expectat eum.** Der Mensch kennt seine innere positive Willensbestimmung als solche im einzelnen nicht. Er gelangt zu ihrer Kenntnis, nur insofern dieselbe durch einzelne Umstände und Verhältnisse ihm gegenwärtig wird. Nun; er soll warten, — das ist sein Anteil am guten Werke, — er soll warten, bis daß diese einzelnen Umstände und Verhältnisse dem ihm geoffenbarten Willen Gottes entsprechen; bis daß sie keinen Widerstand finden in den Geboten Gottes und in der eigenen Vernunft. „Jede Sünde," sagt Thomas an einer Stelle, „ist ein Mangel an Geduld;" und der Apostel ermahnt: „Geduld ist euch sehr notwendig." Wartet der Mensch in dieser Weise, so ist dies eine Folge der inneren Bestimmung im Willen, welche inmitten der einzelnen Verhältnisse die Zweckrichtung lebendig festhalten läßt. Es ist eine Folge des Einwirkens Gottes, der da dem Menschen seinen Akt als einen wirklich eigenen, als zur endlichen Vollendung führenden giebt. Fällt der Mensch von diesem Warten ab, so ist alles Positive, und selbst der Willensakt bis zu dem Punkte, wo etwas wirklich gewollt worden, ebenfalls Gott geschuldet, aber das thatsächliche Mißverhältnis zum eigenen Wohle ist ein rein vom Sünder kommendes und es kann einzig und allein nur von ihm kommen. Das Vermögen des Willens und des Verstandes ist, soweit es bestimmt ist, auf Gott gerichtet und besagt positiv, daß es noch immer Gottes Ehre zu dienen und des Menschen Ge-

samtwohl zu befördern vermag. Das einzelne Thatsächliche aber im Vermögen ist Mangel an dieser Ehre, Entfernung dieses Wohles; und dieses Thatsächliche ist die eigentliche Sünde.

„Der Herr giebt nicht Unwissenheit," sagt Klemens von Alexandrien [1]) (das zu sagen, wäre gottlos), „sondern die da vorhanden ist, zeigt Er."

So auch übergiebt Gott die Menschen dem verkehrten Sinne: „Ich habe sie gehen lassen," sagt der Psalmist, „gemäß dem Verlangen ihres Herzens: sie werden wandeln in ihren Erfindungen."

Und Augustin erklärt selber sein oben gebrauchtes Wort: [2]) „Gott bewirkt nicht die Herzenshärte im Menschen, sondern Er verhärtet jenen, den er nicht erweichen will: Er blendet jenen, den Er nicht erleuchten will: Er treibt jenen von Sich, den er nicht berufen will."

So versichert die Schrift wiederum: „Dein Verderben ist aus dir, Israel, allein von mir rührt dein Heil her." Perditio tua ex te, Israel; solummodo ex me salvatio tua (Osee 13.) und: „Sage nicht: Gott hat mich dazu getrieben." Ne dicas, ille me implanavit (Eccli. 15.), desgleichen: Deus neminem tentat. (Jacob. 1.) Das Buch der Weisheit aber betet zu Gott: „Du liebst alles, was da ist: und du hassest nichts von dem, was du gemacht." Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti. Also die Härte des Herzens, die Blindheit der Vernunft, die Hartnäckigkeit im Bösen ist nicht von Gott; denn nichts kann

---

[1]) Strom. I. ad Matthae. 13. „Ideo in parabolis loquor eis." Non Dominus praebet ignorationem (hoc enim sentire est nefarium), sed ipsam quae inest prophetiae arguit.

[2]) De praedest. et gratia c. 4. Deus non operatur in homine duritiam cordis, sed indurare eum dicitur, quem mollire noluerit: sic etiam excaerare, quem illuminare noluerit: et repellere eum, quem noluerit vocare.

von Gott sein, was von Ihm entfernt und was von Ihm deshalb gehaßt wird. **Odio sunt Deo impius et impietas ejus.** Aber was darin Positives ist, d. h. wovon diese Sünden abweichen, was in ihnen es möglich macht, daß sie nicht Sünden sein könnten, somit also nicht wären: das Vermögen mit seiner Richtung auf alles Gute, dem sie anhaften und das sie dem thatsächlichen Sein nach verleugnen, ohne welches sie überhaupt kein Sein hätten; — das ist von Gott und in diesem Sinne gelten von Ihm alle jene positiven Aussprüche: **fecit, decepit et tradidit etc.**

Die angeführten praktischen Beispiele erklären sich danach von selbst.

Was Abraham betrifft, so ist es gar nicht notwendig eine Lüge anzunehmen, wie dies Augustin (**serm. I. de immolat. Isaak**) zeigt. Der Apostel scheint dies anzudeuten, wenn er sagt: „Im Glauben hat Abraham seinen Sohn Isaak dargebracht, da er von Gott versucht wurde und seinen Eingeborenen aufopferte, in welchem er die Verheißungen erhalten; überzeugt, daß ihn Gott auch von den Toten auferwecken könnte." (Hebr. 11.)

Ebenso entschuldigen Augustin (**super genesim; 16 de civ. Dei c. 37.**), Chrysostomus (**in ep. ad Cor. hom. 6. et in gen. hom. 53.**), Ambrosius (**2. de Jacob. et de beata vita c. 2. et 3.**) **magister sentent.** (3. d. 38.) und andere mehr den Jakob und behaupten, es sei keine Lüge gewesen.

Mag aber wirklich auch behauptet werden, diese beiden Männer hätten die Unwahrheit gesagt, so ist ihre eigene Schwäche an der Disharmonie mit der letzten Zweckordnung schuld und nur das Positive darin hat in Gott seine Ursache. Gott wird da Ursache genannt wie das Licht die Ursache des Daseins für den kurzsichtigen Blick; die Bewegungskraft im Menschen der Grund ist für das thatsächlich lahme Gehen.

Was das Beispiel des Ezechias betrifft, so tritt hier derselbe Fall ein, wie bei den Niniviten. So weit nämlich das

Verdienst der Sünde in Betracht kommt und die natürlichen Ursachen, ist der Tod als ein wirklich eintretender vorhergesagt. So weit jedoch die Bekehrung erwogen wird und die göttliche Barmherzigkeit, die an keine Schranken gebunden ist, entspricht dem die Verlängerung des Lebens.

Was man auf Grund der Ironie, die da von seiten der Schrift des öfteren gebraucht wird, entgegenhält, beruht auf einer Verwechslung. Thomas bezeichnet allerdings die **ironia** und **jactantia** als zwei Arten der Lüge, insofern jener, der ironisch spricht, von der geraden Linie der Wahrheit abweicht, weil er zu wenig sage, wogegen jener, welcher sich unrechtmäßigerweise rühmt, viel mehr spreche als die Wahrheit verträgt, und Thomas folgt darin dem Aristoteles, welcher heuchlerische und auf Täuschung berechnete Verstellung Ironie nennt. Von dieser Art Ironie unterscheidet sich aber die einfache Redefigur, welche im lateinischen Ironie heißt. Diese letztere wird gebraucht in der Schrift, nicht aber die erstere.

298. Anwendung der gegebenen Auseinandersetzung auf die Schrift. Psalm 118.

In multitudine virtutis tuae mentientur tibi inimici tui. „Inmitten der zahlreichen Wirkungen deiner Macht werden vor dir lügen deine Feinde." Wahrlich, so ist es. Niemand kann die hier eben vorgetragene Wahrheit schärfer aussprechen wie der heilige Sänger. Sagt der Mensch einmal die Unwahrheit, so entfernt er sich doch nur von der in ihm bestehenden und von Gott in ihn gelegten Richtschnur einer zuverlässigen Wahrheit; — indem er aber sündigt, lügt er seinem eigenen von Gott gewolltem Wohle; er lügt „**tibi**", Gott gegenüber. Er entfernt sich damit von allem Guten, was Gott ihm gegeben. Zahlloses Gute ist in ihm kraft der göttlichen Allmacht und inmitten dieses Guten, inmitten der von Gott verliehenen Vermögen lügt er diesem selben Gott. Er kann zu seiner Vollendung ge-

langen und thatsächlich ist er sein eigenes Verderben. Er kann die höchste Ehre genießen und die Sünde lügt diesem Vermögen; thatsächlich bereitet sich der Sünder die größte Schande. Er kann unermeßlichen Reichtum besitzen und in der Sünde fällt dieses Vermögen ab von sich selber; thatsächlich schneidet sich der Sünder denselben ab und wird unermeßlich arm. Dem Vermögen nach kann er rein und keusch sein; — und so weit es auf die einzelne Thatsächlichkeit ankommt, kann er es wieder nicht.

Willst du, o Mensch, die ungeheuer große Menge der mächtigen Geschenke Gottes in der Wahrheit besitzen, so folge dem Beispiele des Psalmisten! „Halte aus die Einwirkung Gottes;" „erwarte den, der dich heilt von Kleinmütigkeit und dich rettet im Sturme des Kampfes." Daß jener das Vermögen voll bethätigt, der es gegeben; „der da das Können verlieh, Er wird auch die Vollendung geben." Wie ist das gemeint? Nicht anders als wie es im hundertachtzehnten Psalm heißt im Beginne der Sext. „Voller Ohnmacht ist meine Seele auf Dein Heil gerichtet und über mich selbst hinaus habe ich gehofft auf Dein Wort."

Daß doch der Mensch so ungern die Fülle seiner Schwäche sich eingesteht, trotzdem sie von allen Seiten sich gleichsam vordrängt. Gehen wir auf den Grund aller Irrtümer und alles Abfalles von Gott, so ist es immer der gleiche. Der Mensch möchte gern in sich selber sein Heil besitzen und im eigenen Lichte wandeln. „Ich will nicht dienen," sprach Luzifer, als ihm das Geheimnis des „Gottmenschen" geoffenbart wurde. **Adorent eum omnes angeli Dei.** Er sollte anbetend niederfallen vor einem Menschen; er, der die Menschen so hoch überragte und dessen Glanz mit dem „irdenen Gefäße" des armseligen menschlichen Körpers gar nicht verglichen werden konnte.

Unter Führung eines Menschen sollte die hohe Geistesnatur mitarbeiten an der Vollendung des Alls. Der Schein trog den erhabenen Geist. Er fühlte sich in seiner Weisheit

mächtig genug, um die stoffliche Welt zu leiten und in ihr zu herrschen, ohne einen Menschen als seinen Oberen anerkennen zu müssen. Er wollte ein so angebotenes Mittel zu seinem Heile nicht; und elendiglich fiel er. O hätte er „gewartet auf das Heil des Herrn"; „hätte er seine Ohnmacht sich gegenwärtig gehalten für alles jenes, was vom Herrn kommt." Über seine Natur hinaus wäre er erleuchtet worden und Gott selber hätte ihm Kraft gegeben, „daß er all seine Hoffnung setze auf sein Wort." Es wäre ihm im heiligen Glauben klar geworden, wie dieser Mensch, den er anbeten sollte, wirklich in Person Gott, hochgelobt in Ewigkeit, sei und wie demnach aus seiner Führung die Natur eines Engels selber nicht erniedrigt werden, sondern nur in erhöhtem Maße teilnehmen könnte „an den Schätzen der ewigen Barmherzigkeit".

Aber wenn da der erhabene Geist seine Ohnmacht aus den Augen verlor, so muß doch wenigstens gesagt werden, daß derselbe eine kraftvolle glänzende Natur besaß. Wir jedoch mit unserem gebrechlichen Körper; wir, „denen am Ende nichts übrig bleibt wie das Grab" (Job 17.); wir, „die da eine Spanne Zeit leben, von zahlreichem Elende umringt und beständigem Wechsel," die wir einem fortwährenden Tode unterworfen sind; vor deren Blicke beständig die vollste Ohnmacht steht und die mit derselben sozusagen gänzlich verwachsen erscheinen; — was soll uns zu etwelcher Entschuldigung dienen, wenn wir uns für mächtig halten, da wir so schwach sind; für reich, da wir unsäglich arm; für weise, da wir blind; für heilig und rein, da wir voll Sündenschuld sind!

„Bewußt ihrer Ohnmacht ist meine Seele auf Dein Heil gerichtet." Warum sagt denn der königliche Sänger so ausdrücklich „meine Seele" und nicht etwa einfach „ich" oder „meine Natur"? Er drückt damit den Sinn aus, welchen er mit diesem Gefühle der Hilflosigkeit verbindet. Was ist denn die Seele anders, als die bestimmende und be-

thätigende Form in der menschlichen Natur; als das höchste, was innerhalb der stofflichen Welt sich vorfindet; das nächste Maß für alle sichtbaren Geschöpfe! Das Leblose dient dem Lebendigen, das Lebendige den Sinnen; alles Sinnliche ist nur die Vermittlung dafür, daß die äußere Welt in die Seele eintreten und von da aus gemäß ihrer Substanz geleitet werden kann. Alles ist Ohnmacht, Bestimmbarkeit vor der Seele. Die Seele aber ist ebenso und noch weit mehr reine Ohnmacht und Bestimmbarkeit vor „dem Heile Gottes". Oder besser, die Seele ist im Menschen das lebendige Zeugnis dafür, daß alles, was um ihn herum existiert, die vollste Schwäche und Ohnmacht ist vor dem Willen des Höchsten.

„Je näher eine Natur Gott steht," erklärt der heilige Thomas, „desto weniger wird sie von Ihm getrieben oder geneigt und desto mehr ist sie geeignet, sich selbst zu treiben und zu neigen (**quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est, seipsam inclinare**)." „Die vernünftige Natur,[1]) die da Gott am nächsten steht, hat nicht nur die Hinneigung zu etwas, wie dies die leblosen Wesen haben; und sie bewegt nicht allein gemäß der Hinneigung, die von außen her bereits bestimmt ist, wie dies bei der sinnbegabten Natur stattfindet; vielmehr hat sie in ihrer Gewalt diese Hinneigung selbst, so daß für sie keinerlei Notwendigkeit besteht, zum aufgefaßten einzelnen Gute sich hinzuneigen, sondern sie kann dies thun oder auch unterlassen; und so wird ihr diese Hinneigung nicht von keinem anderen bestimmt als von ihr selbst."

---

[1]) I. dist. 19. art. 12. ad 3. Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam; sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.

Da klärt uns Thomas selbst über die besondere Gattung der Ohnmacht auf, von welcher der Psalmist spricht. Es ist eine Ohnmacht, die hoch erhebt über alle Macht der sichtbaren Natur. Es ist das Bild jener Ohnmacht, welche der Apostel als alle Kräfte überragend bezeichnet, quod infirmum est Dei fortius est hominibus.

Je näher eine Natur Gott steht, desto größer wird diese Ohnmacht und desto stärker dann die ihr entsprechende Gewalt. Die mit Vernunft begabte Natur steht Gott am nächsten und deshalb ist sie für sich betrachtet die Ohnmacht selber. Unter der bewegenden Kraft Gottes aber kommt sie zu jener glänzenden Selbständigkeit und Unabhängigkeit im Bereiche des Geschöpflichen, daß sie die Endbestimmung ihrer Thätigkeit in sich trägt. Der Mensch trägt alle die Abstufungen im geschöpflichen Sein in sich; an ihm kann am besten ersehen werden, welcher Art die beseligende Ohnmacht ist, welche von einem Hoffen über alle Kräfte der Natur hinaus begleitet ist.

Wächst der Körper, wird er genährt, bewegt er sich? Jedenfalls. Wächst er unabhängig von allen äußeren Einflüssen; nährt er sich aus sich selber; hat er den ersten Grund seiner Bewegung innerhalb seiner selbst? Nein; er bedarf des Lichtes, der Luft und vieler anderer äußerer Umstände, damit er wachse; die Nahrung liefern ihm Pflanze und Tier; verliert sich der Gedanke, der ihm den Antrieb zur Bewegung lieh, dann hört die Bewegung auf. Der Körper hat in solcher Weise die Neigung zu diesen Zuständen in seiner Natur, daß außerhalb seiner selbst erst die entsprechend beschränkte, bestimmende und bethätigende Kraft dafür sich vorfindet. Es zieht denselben notwendig nach außen.

Ganz das gleiche ist bei den Sinnen zu bemerken. Die Anregung zu ihrer Thätigkeit, sowie der bemessende Grund und endlich der Zweck ist außerhalb der Sinne. Das Auge hat die Neigung zu sehen von seiner Natur aus; aber diese Neigung besitzt es solchergestalt, daß die Bestimmung für

den einzelnen Sehakt von außen kommt. Es besteht da eine Ohnmacht, die immer Ohnmacht und immer in ihren gegebenen Schranken bleibt. Das Auge hat das Vermögen zu sehen; die Farbe hat das Vermögen gesehen zu werden; weder aber ist das Auge im sichtbaren Gegenstande noch der sichtbare Gegenstand im Auge, sondern höchstens ein sinnliches Bild desselben. Es besteht da eine äußerst beschränkte Abhängigkeit, ein fortwährendes gegenseitiges Bedürfnis. Und noch dazu kann das Auge nichts anderes als sehen.

Das ist aber nicht der Fall bei der Seele als der Trägerin der Vernunft und des Willens. Die Seele ist nach der einen Seite hin ohnmächtiger als die Sinne und selbst als das Leblose. Sie besitzt in ihrer Natur gar keine Hinneigung zu einem einzelnen bestimmten Zwecke und einer demgemäßen Thätigkeit. Sie hat nur ein allgemeines Vermögen, nach allem Sein streben zu können und in keinem beschränkten Gute die endgültige Vollendung zu finden. In dieser Hinsicht ist sie dem Anscheine nach ohnmächtiger, wie der Stein, wie die Pflanze, wie der Sinn.

Da sie aber eben ein allgemeines Vermögen ist, das sich im Willen und im Verstande angemessen ausdrückt, so kann ihre Bethätigung im einzelnen Falle auch nur vom allgemeinen Seinsgrunde herrühren. Dieser nun ist die Macht selber, ist die ewige Selbstbestimmung, Er hat den Grund dessen, was Er bestimmt, rein und ganz in sich selber. Also bethätigt er auch so, daß mit seiner unmittelbaren Wirkung Macht, Selbstbestimmung verbunden ist und selbe ihren Grund nicht außen, sondern in sich allein hat.

Alle anderen Seinsarten bethätigt der Urgrund in der Weise, daß sie nur die „Hinneigung", wie Thomas sich ausdrückt, die inclinatio zu gewisser Thätigkeit in sich haben; die Form aber zu dieser Hinneigung von außen kommt. Nur die vernünftige Natur erhält kraft der Bethätigung von seiten des ersten Grundes so vollkommen die Form, den Zweck und die Ursache ihrer Neigung innerhalb ihrer selbst,

daß sie unabhängig von allem beschränkenden Einflusse seitens außen befindlicher Dinge sich selbst bestimmt und somit auch ihrem eigenen Wohle und nicht dem anderer Wesen oder doch dem anderer nur nach Maßgabe des eigenen dient. Je mehr somit die Überzeugung von der eigenen Ohnmacht wächst, desto tiefer wird auch das Einwirken der ersten Ursache aufgenommen; desto thatkräftiger vermittelst dessen die unabhängige Selbstbestimmung, desto umfassender ist die erhaltene Macht.

Vom Körper oder überhaupt von einer stofflichen Natur kann dies nie im vollen Umfange gelten. Soll dieselbe nicht durchaus verschwinden, so muß ihr immer die mit dem Wesen verbundene Hinneigung nach einem ganz bestimmten äußeren Sein verbleiben. Der Stein bleibt nicht mehr Stein, wenn er nicht mehr die bestimmte Neigung hat zu fallen; und das Auge ohne die Hinneigung zu dem Seinskreise der Farben ist kein Auge. Nur ein Vermögen für alles Sein ohne Unterschied, für alle Wahrheit ohne Ausnahme, für alles Gut, so daß kein einzelnes Gut unerreichbar erscheint; nur ein solches Vermögen kennt eine Ohnmacht ohne Schranken im Verhältnisse zum „Heile Gottes", zum ersten Urgrunde. Es ist zu allem fähig; und gerade deshalb ist es thatsächlich nichts im besonderen Bestimmtes. Von ihm kann der Psalmist sagen: „Voll des Gefühls ihrer Ohnmacht ist meine Seele auf Dein Heil gerichtet." Er kann aber auch hinzusetzen: „Und auf Dein Wort habe ich über alle meine Kräfte hinaus gehofft." Wenn nun die Seele voll ihrer Ohnmacht auf ihr Heil wartet, woher anders kann dann die sie für die einzelne Thätigkeit bewegende und belebende Kraft, vermöge deren sie hofft und arbeitet, kommen als von ihrem Gotte, der da in ihr bewirkt, daß sie die Endbestimmung für ihr Wirken in sich trägt und nach derselben sich selbst bestimmt!

Daher rührt es, daß in so vielen Stellen der Psalmist die Ehre Gottes gleich der seinigen achtet. Hören wir nur,

wie bewegt er Gott beschwört: „Zu Dir habe ich gerufen, o Herr, während des ganzen Tages; zu Dir habe ich meine Arme ausgebreitet . . . Wird denn jemand im Grabe von Deiner Barmherzigkeit erzählen und Deine Wahrheit künden mitten im Verderben? Werden etwa Deine wunderbaren Werke erkannt und gepriesen werden in den Finsternissen; und Deine Gerechtigkeit, wenn die Erde Deiner vergessen ... **Ich** bin arm und in Not seit meiner Jugend." (Ps. 87.) Oder: „Aber Du, o Herr, wie lange warteſt Du; kehre Dich zu mir, o Herr, und rette meine Seele; mache mich heil wegen Deiner Barmherzigkeit. Denn im Tode ist ja niemand, der Deiner gedenkt und in der Hölle, wer wird Dich da preisen." Und wiederum so einfach: „Mein Gott und meine Barmherzigkeit." Oder was soll es heißen, wenn der hundertzweiundvierzigste Psalm sagt im ersten Verse: „Erhöre mich in Deiner Gerechtigkeit" und gleich darauf: „Trete nicht in das Gericht ein mit Deinem Knechte!" Doch nur dies, daß der Herr seine Macht, sowie es in seinem Ratschlusse liegt, der Seele zu eigen geben soll und dann nach dieser Macht sie beurteilen; nicht aber soll er dem armen, ohnmächtigen Vermögen und dem damit unvermeidlich verbundenen Fallen dieselbe überlassen! In diesem Sinne sagt er ganz zutreffend später: „Wende Dein Antlitz nicht von mir, auf daß ich nicht sei wie jene, die da hinabfallen in die Hölle."

Der Psalmist weist in allen seinen erhabenen Liedern in der eingreifendsten Weise die Idee zurück, daß Gott ein „anderer" sei für den menschlichen Willen, daß von Ihm das „aliunde" gelte. Er sagt ebenso wie der klagende Prophet: „Wolle mir nicht ein „anderer", ein fremder werden," noli esse mihi alienus. Die Ehre Gottes ist ihm die Ehre des Menschen; und das Heil des Menschen ist ihm die Einheit mit Gott. Oder ist das Lichtbild im Auge des Menschen, welches ihn da bestimmt, den einzelnen Gegenstand zu sehen, dem Auge fremd? Ist dasselbe etwas „anderes" für das

Auge? Der Gegenstand wohl ist außerhalb des Auges, ist demselben fremd. Gottes allmächtiges Sein ist nicht das Sein der Seele. Aber die Wirkung dieses Seins ist der Seele als bethätigende Bestimmung für jede einzelne Thätigkeit zu eigen; und fällt die Seele in ihrem Wirken davon ab, so wird sie fremd sich selbst gegenüber eben dadurch, daß sie eine andere ist in ihrem thatsächlichen Wirken und eine andere ihrem Vermögen und dessen positiver Bestimmung nach. Mentietur opus olivae. Es wird dann das Wort des Propheten bewahrheitet: „Lügen wird das Werk des Ölbaumes." Die süße Wirkung des allbarmherzigen Gottes im Vermögen der Seele erscheint nicht in deren Werke; vielmehr ließe das letztere auf eine andere Richtung des Vermögens schließen.

Das aber weist der Psalmist von sich: „Ohnmächtig steht meine Seele da vor Deinem Heile: und auf Dein Wort habe ich übergern gehofft." Erkennt denn die Seele ihre volle Ohnmacht? Erkennt sie klar die inmitten derselben wirkende Allmacht Gottes? Nein; das geht über ihre Kräfte. Nur nach und nach wird ihre Ohnmacht ihr gegenwärtig; nur nach und nach gewöhnt sie sich dann, ihren Trost nur in Gott zu suchen. Deshalb fährt der heilige Sänger fort: „Nach Maßgabe Deines Wortes wurden schwach meine Augen und sie sagten: Wann wirst Du mich trösten?" Es giebt eine Ohnmacht, die zum Heile führt und auf das Heil gerichtet ist; und es giebt eine Ohnmacht, die zum Verderben geleitet. Ähnlich giebt es eine Blindheit als Pforte der Sünde und eine Blindheit als Pforte der Freiheit. Die eine schließt die Augen und will nichts wissen vom Willen und der Macht des Höchsten; die andere schließt die Augen vor allem Veränderlichen und sieht ihr einziges Licht im Worte des Herrn.

Die Augen des heiligen Petrus waren schwach geworden, als er zum Herrn, der über sein zukünftiges Leiden sprach, sagte: „Das sei fern, das wird nicht sein." Aber

war dies jenes Schwachwerden der Augen, von dem der Psalmist hier als erste Folge hervorhebt, es führe dazu, nur in Gott den Trost der Seele zu suchen? Nein; es war jene Blindheit, die dort beginnt, wo die Wege Gottes dem Menschen verborgen sind und wo der letztere sich gegen alle andere Möglichkeit abschließt als diejenige, die er aus sich selber schöpft. „Weiche von mir," sagte der Herr zu ihm, „der Teufel spricht durch dich; du bist mir ein Ärgernis." (Matth. 16, 23.) Auch als Petrus vor dem bitteren Leiden dem Heilande versicherte: „Ich bin bereit, in Kerker und Banden mit Dir zu gehen," war dies nicht jenes gottselige Blindsein, welches keinen Ausweg sieht, das aber deshalb um so dringender und flehentlicher ausruft: „Wann wirst Du mich trösten, o Herr!"

Als ihn jedoch der Heiland fragte: „Petrus, liebst du mich," und als Er diese Frage dreimal wiederholte, um darauf immer dieselbe Antwort zu bekommen: „Herr, Du weißt, daß ich Dich liebe;" da konnte der Apostel mit dem Sänger sagen: „Es versagten mir meine Augen den Dienst, und sie sagten: Wann wirst Du mich trösten?"

Hier lag der Fehler des Königs Achab. Das geheime Walten der göttlichen Allmacht in der menschlichen Seele, das kann niemand erkennen. Das ist niemand auf Erden voll gegenwärtig. Dafür wird niemand zur Rechenschaft gezogen, wenn er dasselbe nicht anerkannt hat. Aber die zuversichtliche Hoffnung auf dieses Walten in seiner Seele muß des Menschen Zufluchtsstätte sein: „Domine, refugium factus es nobis;" es muß das Heiligtum sein, in das er flieht mitten in der Gewalt des Sturmes „in absconditо tempestatis". Achab verachtete es. Anstatt freien Herzens in seinem Innern mit Petrus zu sagen: „Herr, Du weißt, daß ich Dich liebe," offenbare mir, was Dein Wille ist; ich will nichts als Deinen heiligen Willen aus diesen Propheten erforschen; hatte er sein Inneres bereits, bevor er die Propheten erforschte, verschlossen gegen alle an-

dere Möglichkeit als diejenige, welche ihm sein Ehrgeiz vorzeichnete. Das war der innere Grund seiner Sünde. Anstatt blind zu sein für seine eigene Meinung und offen für das, was in der Macht Gottes lag, damit er von da her all seinen Trost zu erhalte; war er blind dafür, daß Gottes Wege abgewartet werden sollen und daß „alles Heil nur gemäß dem Ausspruche oder dem Willen des Herrn ist, salutare tuum secundum eloquium tuum".

Was erkennt der Mensch thatsächlich? Die Substanz des vorliegenden Dinges. Aber dieselbe wird seinem Geiste nur gegenwärtig gemäß bestimmten Einzelheiten. Kann die innere Substanz als Vermögen für das Sein noch anderen Einzelheiten unterliegen als jenen, mit denen sie thatsächlich verbunden ist? Gewiß, noch ohne Ende vielen; ganz und gar wie der Schöpfer will. Sieben Knaben führte Isai dem Samuel als seine Kinder vor. Aber von allen hieß es: „Nicht diesen hat der Herr erwählt." Erst den letzten, den kleinsten und unbeachtesten, salbte der Prophet. So geht es mit den Dingen. Ist das Geld z. B. einzig und allein dazu gut, daß es aufbewahrt, daß es für das Vergnügen, für glänzenden Schmuck, als reiches Erbe u. dgl. hinterlassen werde? Wenn der Geizige, der Verschwender, der Ehrsüchtige, der zärtliche Vater nur den Gegenstand ihrer Leidenschaft im Gelde, das ihnen vorliegt, sehen; und alle andere Möglichkeit schon von vornherein für sich ausschließen; so sind sie allerdings blind; aber nicht blind „zu ihrem Heile", sondern „das Feuer, das Feuer der Leidenschaft fiel über sie und sie sehen nicht die Sonne" des Wortes Gottes. Sie sagen nicht zu Gott: „Wann wirst Du mich trösten;" sondern ihren Trost finden in sich selbst.

So that nicht Paulus, der da wohl blind ward auf der Reise nach Damaskus; aber geblendet durch himmlisches Licht. Was rief er aus in dieser Blindheit? „Herr, was willst Du, das ich thue?" Er dürstete danach, daß das Wort Gottes seine Blindheit heile und ihm den Willen des

Herrn, seine ewige Bestimmung, in allem Wirken immer gegenwärtig halte. Er konnte sagen mit dem Psalmisten: „Wann wirst Du mich trösten? Denn wie ein trockenes Fell bin ich geworden, auf das der Tau fällt: Deine Satzungen habe ich nicht vergessen."

Es ist unglaublich, wie man der hier vorgetragenen Lehre vorwerfen kann, sie führe vom Gebete ab, mache Predigt, Ermahnung und alle dergleichen Heilsmittel unnütz. Das gerade Gegenteil ist der Fall. In der That. Zu wem soll denn der Mensch beten, wenn er sich selber in erster Linie vollauf unabhängig bestimmt? Alles Heil hängt gerade von dieser Selbstbestimmung, nämlich vom guten Willen ab. Es ist dafür beinahe gleichgültig, ob das Werk folgt oder nicht, in welchem Grade der Vollkommenheit es folgt und unter wie hellem Lichte der Vernunft es vollführt wird.

Zu sich selber kann der Mensch doch nicht beten! Was vor und nach der Selbstbestimmung geschieht, das ist an und für sich von keinem Belang, soweit es nicht in ausreichender Weise die bewirkende Ursache derselben ist. Das Gebet wird nur dann der wahre Ausdruck für das Verhältnis der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer, wenn dieser die wahre innere Freiheit und Unabhängigkeit, gerade also auch die Macht zu leiten und zu herrschen wahrhaft und unmittelbar im geschöpflichen Willen verursacht.

Erinnern wir uns nur dessen, was im achten Kapitel gesagt worden ist. Was ist denn die von Gott ausgehende Wirkung, sobald sie mit dem Geschöpfe eins wird? Vermögen. Das Geschöpf ist nur kraft seines Vermögens Träger der Wirklichkeit. Das wirkliche Sein aber an sich ist für das Geschöpf immer ein zufälliges, d. h. von außen herzutretendes Sein. Sobald es dem Geschöpfe eigen ist, wird es Vermögen, mehr und in höherem Grade wirklich zu sein. Das Gewirktsein als solches kann, insofern das Geschöpf allein in Betracht kommt, in nichts anderem bestehen, als in der ver-

änderten Disposition des Vermögens, kraft deren dieses von sich aus in höherem Grade wirklich zu sein vermag. Nur insofern die Verbindung des Geschöpfes mit Gott, als seiner von sich aus wirklichen, wirkenden Ursache angesehen wird, hat das letztere Wirklichkeit.

Was aber sagt das Gebet? Nach unten hin Macht, da ist Gebet Gebot. „Stehe auf und wandle;" „sei gesund," „gewähre o Gott;" der Imperativ ist die Ausdrucksform. Nach oben hin aber ist Gebet Darbieten, es ist ein Sichdarbieten; ein Empfangen. Von wem soll empfangen werden? Von ganz demselben, von dem dieses Vermögen es hat, etwas zu können. Die Wirkung zieht zum Wirkenden; die Möglichkeit zur Wirklichkeit; was sein und nicht sein kann zu Jenem, der notwendig ist. Selbstbestimmung bleibt, sobald das Geschöpf und dessen Eigentum in Frage kommt, immer Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen und nur in Verbindung mit der einwirkenden Kraft Gottes, der da die Selbstbestimmung dem Wesen und der Wirklichkeit nach sein muß, ist sie eine wirklich thatsächliche.

Welch andere Sprache kann somit Gott gegenüber das Geschöpf haben, als das Gebet, das da so recht ausdrückt, wie es dem Geschöpfe möglich ist, zu empfangen und wie theuer und schätzbar ihm diese Möglichkeit Gott gegenüber erscheint. Daher rührt alle Herrlichkeit des Gebetes; daher rührt der Ausspruch Augustins: „Bist du nicht berufen, bete, daß du berufen wirst." Daher rührt die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes. Es ist ja die reinste Frucht des göttlichen Einwirkens; es ist das, was der Kreatur am meisten zu eigen ist. Von Gott kommt es unmittelbar und mit Gott verbindet es durch unzerreißbare Fesseln. Wer betet, ist gerettet; und wer nicht aufhört zu beten, der wird endgültig gerettet. „Betet ohne Unterlaß," ermahnt deshalb der Apostel. „Betet und ihr werdet empfangen;" „was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, wird Er euch geben." Das Gebet ist nichts anderes als die Einwirkung

Gottes, soweit sie der Kreatur zu eigen ist, Vermögen wird und wieder disponiert noch mehr zu empfangen.

„Wie ein trockenes Fell, auf das der Tau fällt, bin ich geworden." Wahrlich so ist es. Der Tautropfen wird gleich eingesogen vom Fell; so, gerade so wird die Einwirkung des Herrn in unsere Seele aufgenommen, wenn diese vollbewußt ihrer Ohnmacht vor ihrem Heile steht und in ihrer einzelnen Thätigkeit nicht in der eigenen Kenntnis und im eigenen sinnlichen Willen sich abschließt, sondern gern ihre Blindheit eingesteht und nach dem Troste von oben verlangt. Ihr Durst wird zugleich gesättigt und wieder größer, d. h. er wird die Vorbereitung, mehr zu empfangen. Das Gebet ist der höchste Gipfel der dem Menschen eigenen Thätigkeit, zu dem da jedes Werk und jedes Wort und jeder Gedanke und jedes Unterlassen emporgetragen werden muß, damit das Verlangen nach Trost immer größer werde. Deshalb ist beim Apostel in seinen Briefen das erste und letzte Wort immer das Gebet. „Ich höre nicht auf, für euch zu beten." „Betet für mich, daß das Wort Gottes seinen heilbringenden Lauf habe," „saget stets Gott Dank." Alles muß sich bei uns in Gebet verwandeln, sobald es mit uns vereinigt ist. Gold wurde alles, was König Midas berührte; Gold des Gebetes muß alles werden, was uns begegnet.

Der Psalmist wendet auch alsobald seinen Gebetseifer an:

„Wie viele sind der Tage Deines Knechtes? Wann wirst Du Deinen Ratschluß erfüllen an denen, die mich verfolgen."

Das muß unser erstes Gebet sein. Da oben ist all unser Leben durch die ewigen Ratschlüsse geregelt. „Gehet ein in das Reich meines Vaters, das euch bereitet ist, ehedem die Welt war;" so wird der Weltenrichter am letzten Tage sprechen. Daß nur der Herr in seiner Güte und Allmacht unser Herz so leitet und lenkt, wie Er es in Ewigkeit vorausbestimmt hat. „Daß Er uns nicht zurückrufe in der Mitte der Tage;" sondern daß alles an uns in Er-

füllung gehe, was mit dem Willen des Herrn übereinstimmt. Daß wir immer in unseren Handlungen „warten auf das Heil Gottes" und nicht von Leidenschaft erfüllt auf dem Wege zum Heile fallen. Dann mögen die Feinde uns täuschen wollen mit dem Wortschwall ihrer Reden; wir werden in allem Einzelnen erkennen, was Gott will. Dann werden die Gebote Gottes wirklich Wahrheit für uns enthalten, denn sie werden uns mit unfehlbarer Sicherheit zum endgültigen Heile führen; zu Jenem, der da zugleich die Güte und Wahrheit ist. Spotten werden wir über jene, die uns aus Bosheit verfolgen; denn der Herr steht uns bei. Und wenn auch der Feind manchmal gewissermaßen bis auf ein Haar glaubte, Sieger zu sein und zu irdischen Begierden herabzuziehen; — „Deine Leitung, o Gott, ist unerschütterlich für Deine Auserwählten. Nichts kann ihnen schaden; Deine Barmherzigkeit ist ihr unvergängliches Leben und die Aussprüche Deines Mundes werden deshalb von ihnen beobachtet."

Der Psalmist besiegelt seine Lehre durch die Betrachtung der Ewigkeit: „Bis in Ewigkeit, o Herr, bleibt Dein Wort bestehen im Himmel." Ein Wort des Feldherrn; — und jeder Soldat im Heere besitzt das Maß für die Richtung seiner Bewegung oder für die Dauer seines Stillstandes. Ein Wort des Baumeisters; — und den Steinen ist ihre Stelle angewiesen. Das Wort des Höchsten leistet dasselbe für alles Sein. Maß und Richtschnur für die gesamten Seinsarten gehen von Ihm aus und kraft seiner Ewigkeit bleibt dieses Maß und diese Richtschnur immer in ein und derselben unveränderlichen Gegenwart. Die vernunftlosen Dinge tragen dieses Wort nicht in sich. Sie entstehen und vergehen; und nichts in ihnen selbst hält fest das fließende Sein. Was jedoch die vernünftige Natur denkt und wirkt, das bleibt ihr eigen in Ewigkeit, mag es gut oder schlecht sein; es bleibt aufbewahrt zur Strafe oder zum Lohne, für die Flamme oder für das Licht der Herrlichkeit. Gott kann

Sich selbst nicht verleugnen. Er hat die Seele so gemacht, daß kein beschränkter Einfluß in sie notwendigen Eingang hat. Die Seele kann auch niemals der Beschränktheit oder dem Ende unterliegen. Alles, was sie thut, muß diesen Stempel tragen, mit oder gegen ihren Willen. Rechnet sie nicht mit ihrer Ohnmacht und will sie aus sich etwas sein; so ist dies ihr unendliches Verderben. Benützt sie ihre Ohnmacht und gesteht sie dieselbe gern vor sich selber ein, um nur desto mehr deshalb zu Gott zu fliehen; dann gilt von ihr das Wort: „Voll Ohnmacht ist die Seele vor ihrem Heile; über mich und meine Kräfte hinaus habe ich auf Dein Wort gehofft.“ Doch darüber mehr im nächsten Kapitel.

Elftes Kapitel.

Gottes Erkenntnis und das Einzelsein.

299. Sünde und Tugend, Lohn und Strafe.

„Herr, trenne sie in ihrem Leben von den wenigen auf Erden: infolge dessen, was bei Dir verborgen liegt, ist ihr Leib angefüllt. Gesättigt sind sie in ihren Kindern: und haben die Überreste ihren Kleinen zugeteilt. Ich aber werde erscheinen in Gerechtigkeit vor Deinem Antlitze: ich werde gesättiget werden, wenn Deine Herrlichkeit erschienen sein wird." (Ps. 16.)

So zeichnet der Psalmist die Aufgabe, welche in diesem Kapitel vor uns liegt. Die Handlungen des Menschen müssen noch präcis als einzelne geprüft werden, damit im folgenden dann das, was an Vermögen in ihnen sich vorfindet, weiterer Forschung unterliege und endlich im dreizehnten Kapitel mit der Untersuchung ihrer Zufälligkeit der entscheidende Hauptteil dieser ganzen Arbeit zum Abschlusse komme. Es bleiben dann nur noch einige Fragen über den geschöpflichen Ausdruck des göttlichen Wissens sowie über einige unbedeutendere Eigentümlichkeiten desselben übrig, die in der Schluß-Abteilung unter der Einheit des „Traditionsprincips", als des unmittelbarsten und reinsten Abbildes der göttlichen Wissenschaft zu behandeln sein werden.

In den obigen Worten zeigt uns der Psalmist auf das genaueste den Quell des göttlichen Wissens, so weit es die Sünde als einzelnen Akt betrifft. De absconditis tuis adimpletus est venter eorum. „Von dem, was bei Dir verborgen ist; von Deinen geheimen Ratschlüssen her ist der Bauch der Sünder voll geworden;" während die Gerechten sich in ihrer Demut „als Kleine" mit den Überresten begnügen mußten.

Wunderbare Gerechtigkeit, die sich in der Verteilung der zeitlichen Güter geltend macht! Wo ist davon der Grund? Etwa in der Voraussicht dessen, was der geschöpfliche Wille thun wird? Nein. Einzig und allein in den geheimen Ratschlüssen der Weisheit Gottes.

Getrennt war bereits auf Erden der arme Lazarus vom reichen Prasser. Jener saß in Lumpen vor der Thüre und Hunde leckten an seinen Wunden. Dieser freute sich an reichbesetzter Tafel und war in Purpur und feines Leinen gekleidet. War es des reichen Prassers Verdienst, daß er so viele zeitliche Güter genießen durfte? Der Psalmist sagt es: de absconditis tuis Gott hatte es so beschlossen in seiner verborgenen Weisheit, daß dieser Mann auf Erden erhielt, worauf sein ganzer Sinn gerichtet war, „daß" nach dem kraftvollen Ausdrucke des königlichen Sängers „sein Bauch angefüllt war"; — und daß Lazarus nur nach den Überbleibseln sich sehnte und selbst diese kaum erhielt. Denn Gott hatte jenen überlassen „den Begierden und Erfindungen seines Herzens"; diesen aber hatte Er getrennt, schon während derselbe auf Erden lebte, von dem Genusse des Irdischen, damit ihm unvergängliche Güter würden. „Dir ist," so antwortete Abraham dem Prasser, der in der Hölle ihn um Hilfe anrief, „dir ist vergolten worden in deinem Leben, was du etwas Gutes gedacht oder gethan. Lazarus aber hat nur Übles in seinem Leben empfangen; und nun bist du in der Qual und Lazarus in der Freude." Warum sollte aber gerade Lazarus kommen, um den Prasser

zu erquicken? Weil Lazarus in eben dem Grade Freude und Herrlichkeit im Himmel erhielt, als er auf Erden mit Geduld unter der Prasserei des Reichen gelitten hatte.

„So viel er in Freude gewesen, so viel gebt ihm jetzt Qual," sagt die Apokalypse. Und ebenso gilt dieses andere; daß je mehr jemand unter der Sünde gelitten, desto mehr er auch Freude und Genuß erhalten wird „vor dem Antlitze Gottes, wenn Gottes Herrlichkeit erscheinen wird". Jede Sünde ist ein Unrecht gegen den Nächsten mittel- oder unmittelbar. Was der eine für Unrecht thut, damit „sein Inneres voll werde; damit er satt werde von seinen Werken, seinen Kindern"; desto mehr leidet der andere, der da zufrieden ist, mit den „Kleinen", den Armen, Gedemütigten zu zählen und so das erhält, was sein Nächster nicht will und als „Überrest" fortwirft. Die Instrumente, mit denen die heiligen Märtyrer gepeinigt worden sind, erscheinen als eben so viele Zeichen ihres Ruhmes im Himmel.

Der Apostel nennt das „Loskaufen": „Kaufet los die Zeit." Denn was der Sünder in seiner Sättigung gefangen hält, was er in der selbstbefriedigten Fülle seiner Leidenschaft mißbraucht; was er dadurch daß es ihm dient nicht heiligt, um das Verlangen nach allem Guten und das Bewußtsein seiner Ohnmacht zu vermehren und flehentlicher zu beten zum Herrn als dem Inbegriffe aller Güter; — das kauft der Auserwählte los, wenn er sich mit den „Überresten", mit Hohn und Schmach, mit Elend und Armut, die daraus für andere fließen, im Vertrauen auf Gott begnügt. Von ihm heißt es dann mit Recht im Psalm: „Und die Überreste solchen Gedankens werden Feste feiern zu Deiner Ehre," et reliquiae cogitationis dies festos agent tibi. Arbeit und Mühe weist der Schlemmer von sich fort; „er läßt sie übrig;" nur den Genuß nimmt er für sich. Was er übrig läßt, das macht die Freude aus für den Auserwählten, der da „jubelt in seinen Trübsalen" und „sich rühmt seiner Bande"; weiß er doch, daß jene selben Güter, die jetzt für eine kurze

Spanne Zeit ihm entzogen bleiben, bis ins Unendliche vermehrt, seine Freude bilden werden für die Ewigkeit: „im geringen habe ich Dich verlassen," **in modico dereliqui te**, sagt der Prophet: „aber in ewiger Liebe halte ich Dich umschlossen." Diese Güter sind für die Gerechten die Beute, welche sie aus der Welt mitbringen, die **spolia**, die auf Grund des Einwirkens Gottes sie sich erworben."

Gott erkennt in seinem ewigen Ratschlusse, was Er bestimmt oder erlaubt. Er erkennt in der Ewigkeit kraft der geschöpflichen Güter, deren die Sünde beraubt, diese letztere selber. Immer der einige Gerechte bleibend, giebt Er, was der eine gemißbraucht, seiner Zeit dem anderen; und das Maß des gemißbrauchten Gutes bleibt das Maß für seine Erkenntnis der thatsächlichen Sünde. „Sein Wort bleibt im Himmel" und nichts, was Er einmal gesprochen und in seinem Worte bestimmt hat, geht verloren. „Was von meinen Lippen ausgegangen, das werde ich nicht unerfüllt lassen." Denn alles dieses Thatsächliche schaut Er in seinem tief durchdringenden und alles mit Gerechtigkeit messenden Blicke in der Ewigkeit. „**In aeternum Domine, permanet verbum tuum in coelo.**" Das Wort Gottes bleibt stets kräftig und unerschüttert, weil es „ewig" ist. Das ist nun philosophisch nachzuweisen.

Wir thun es, indem wir die thomistischen sogenannten „Dekrete" besprechen. Die Hauptfrage richtet sich zunächst auf die Dekrete für die Sünde. Diesbezüglich ist die Meinung der Thomisten folgende:

§. 1.

Die thomistische Lehre von den Dekreten.

300. Vorbemerkungen.

Es ist zuvörderst darauf zu achten, daß hier die Sünde, soweit sie eine einzelne Handlung ist, in Frage kommt.

Wir heben vor aller Auseinandersetzung der thomistischen Lehre zuvörderst folgende drei Punkte hervor:

a) Die Untersuchung, worin ihrem Wesen nach die Sünde gesetzt werden müsse, soweit die menschliche Auffassung in Erwägung gezogen wird, gehört nicht hierher. Wir unterscheiden hier nur das Positive vom Privativen in der Sünde und sind gleichgültig dagegen, wie sich das formale Wesen dazu verhält. Darüber sind nun alle einig: I. daß Gott nicht der Urheber der Sünde ist; und II., daß die Sünde ebensowenig wie jede andere menschliche Thätigkeit sich ohne wirklichen und eigentlichen Einfluß Gottes vollziehe. Suarez drückt das so aus:[1]) „Zwei Principien sind keinem Zweifel unterworfen. Das erste besteht darin, daß Gott im absolutesten Sinne niemals und in keiner Weise Urheber der Sünde sein kann; es ist dies Glaubenssatz. Das zweite besagt, positiv und thatsächlich trage Gott bei zu den Akten des freien Willens, insoweit sie wirkliche und thatsächliche Akte sind, mögen sie auch so noch schlecht und von innen heraus böse sein."

Die Thomisten drücken das beinahe ebenso aus: „In der Sünde ist ein Zweifaches enthalten;" sagt Lemos (acta congreg. p. 1257; cf. Gonet. clyp. Thom. vol. I. disp. IV. art. 6. §. 1.): „Das eine hält sich von seiten der Materialursache, das positive Sein nämlich im schlechten und sündhaften Akte; das andere hält sich vielmehr auf seiten der Formal- oder der bestimmenden Ursache, die Bosheit nämlich darin und die Abweichung von der Sittenregel" (unum de materiali, entitatem scilicet physicam et positivam actus mali et

---

[1]) Opusc. I. de concursu lib.: lib. I. c. 1. Duo sunt certa principia, in quibus omnes conveniunt. Prius est, Deum absolute et simpliciter non esse causam peccati; hoc enim sub his terminis de fide est . . . Posterius principium est, proprio et reali influxu concurrere Deum ad hos actus liberi arbitrii ut reales sunt actus, etiamsi pessimi et intrinsece mali sunt.

peccaminosi; et aliud de formali, ipsam nempe malitiam et deformitatem seu deviationem a regula morum).

Deutlicher noch Graveſon:[1]) „Die Thomiſten bekennen, dadurch daß Gott den Willen phyſiſch bewegt ſei Er die bewirkende Urſache deſſen, was die Theologen das Materiale der Sünde nennen; denn dies eben, was als Materiale der Sünde gilt, gehört zum Sein, wie alle Theologen lehren; alles Sein aber hat Gott zum Urheber vermittelſt ſeines beſtimmenden und von der Natur ſelbſt erforderten Einfluſſes."

Dieſes zweifache Moment in der Sünde iſt auch offenbar in der Schrift ausgedrückt. Schreibt z. B. Paulus (Rom. 3.): „Wenn aber unſere Bosheit die Gerechtigkeit Gottes empfiehlt, was wollen wir ſagen? Iſt etwa Gott ungerecht, daß Er ſeinem Zorne freien Lauf läßt? Das ſei fern; wie könnte Er ſonſt die Welt richten? Denn wenn inmitten meiner Lüge die Wahrheit Gottes überfließt zur Vermehrung ſeiner Ehre, was werde ich dann noch gerichtet, als ob ich Sünder wäre! Nein; es iſt nicht ſo wie einige läſtern und meinen, als ob auch wir dies behaupteten: thun wir Böſes, damit Gutes daraus hervorgehe, deren Verdammung gerecht iſt;" ſo ſteht vor dem Apoſtel ohne Zweifel die vorliegende Frage als gegenwärtig. Er begegnet den Einwänden jener, die da aus dem Umſtande, daß Gott das Poſitive in der Sünde verurſacht und daß Er es in den Kreis ſeiner Vorſehung als Mittel zur Erreichung des Endzweckes zieht, ſchließen wollten, Gott verurſache die Sünde. Das eine erkennt der Apoſtel an, das andere verwirft er.

Er thut dies noch ausdrücklicher in einer ſpäteren Stelle desſelben Briefes (c. 11.): „So wie auch ihr einſtmals an

---

[1]) Graveson I. epist. 4. p. 42. Fatentur Thomistae, Deum per praemotionem physicam esse causam efficientem hujus quod theologi appellant materiale peccati, quia id, quod dicitur materiale peccati, habet rationem entis, ut docent omnes theologi; porro omne ens debet a Deo produci per praevium et physicum influxum.

Gott nicht glaubtet, jetzt aber Barmherzigkeit erlangt habt wegen der Ungläubigkeit jener (der Juden); so glaubten auch diese jetzt nicht an die euch widerfahrene Barmherzigkeit, damit sie ebenfalls Barmherzigkeit fänden."

Und was anders thut der Psalmist im ganzen hundertsechsten Psalm, als daß er immer wieder von neuem hervorhebt; wie der wiederholte Abfall des auserwählten Volkes von Gott nur zur wiederholten und immer dringenderen Anerkennung der göttlichen Barmherzigkeit geleitet wird, immer aber trotzdem Abfall und Empörung gegen Gott bleibt; also einerseits von Gott gewollt und verursacht, andererseits Ihm völlig zuwider ist! „Sie hungerten und dürsteten; ihre Seele wurde schwach in ihnen: sie riefen zu Gott in ihrer Qual und Er befreite sie aus ihren Nöten. Und Er führte sie hinab auf den rechten Weg, damit sie gingen in die Stätte ihres Heims. Gott sollen preisen seine Erbarmungen und seine Wunder, die Er an den Menschen gethan. Und sie verbitterten die Aussprüche Gottes und vereitelten den Ratschluß des Höchsten. Und ihr Herz ward gedemütigt in Mühe und Arbeit . . . sie schrieen zum Herrn, da sie geplagt wurden und Er rettete sie aus ihren Nöten . . . Den Herrn sollen preisen seine Erbarmungen und seine Wunderwerke, die Er an den Menschen gethan . . . Und alle Speise verschmähte ihre Seele und bis zu den Pforten des Todes kamen sie heran: und sie riefen zum Herrn, da sie verfolgt wurden; und Er rettete sie aus ihren Nöten. Sein Wort sandte Er und heilte sie und Er entriß sie dem Untergange. Den Herrn sollen preisen seine Erbarmungen und seine Wunderwerke, die Er den Kindern der Menschen gethan . . . Verachtung ward ausgegossen über die Fürsten und Er ließ sie irren auf Abwegen und nicht führte Er sie auf dem Wege. Und Er half dem Armen in seinem Mangel: und wie Lämmer gestaltete Er die Familien. Die Gerechten werden es schauen und sich freuen: und alle Bosheit wird ihren Mund

schließen. Wer ist weise und wird das verstehen und wird zu preisen wissen die Barmherzigkeit Gottes?" Wer soll da scheiden — das bedeutet die Frage des Psalmisten — zwischen dem Positiven in der Sünde, was Gott bewirkt und zur Verherrlichung seiner Ehre leitet; und zwischen dem, was Er erlaubt und was gerade deshalb, weil Er, der Allgute, es nicht bewirken kann, der Abschaum aller Bosheit, der Inbegriff aller Häßlichkeit, der Ausdruck aller Ohnmacht sein muß?! In der Theorie kann diese Scheidung Kontroverse sein, denn die Wissenschaft diskutiert nur das Allgemeine. In der Praxis ist eine solche Scheidung in jedem einzelnen Falle ein unberührbares Geheimnis. Erst in der Ewigkeit, in unserem wahren Heim, woher die Geheimnisse für das sterbliche Leben herausleuchten, um uns zum Heim hinzugeleiten; erst da wird das Dunkel sich lichten in der Weisheit Gottes, warum Gott nämlich den einen aufnimmt in Barmherzigkeit, den anderen verwirft in Gerechtigkeit. „Ärgernisse müssen kommen, aber wehe dem, durch welchen das Ärgernis kommt;" mit diesen Worten bestätigt der Heiland selbst das hier Bemerkte.

„Es geschieht nicht das Geringste," so Augustin,[1]) „ohne daß der Allmächtige wollte, daß es geschieht: entweder dadurch, daß Er das Geschehen zuläßt oder es selber bewirkt." Damit spricht Augustin aus, daß es einen doppelten Ratschluß in Gott giebt: nämlich einen positiv bestimmenden (decretum positivum) und einen rein erlaubenden (decretum permissivum). Was den letzteren betrifft, so erklärt Bannez:[2]) „Die Erlaubnis, von der hier gegenwärtig die Rede ist, bedeutet nichts anderes als das Versagen des wirksamen

---

[1]) Enchiridion c. 95. Non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo.

[2]) In p. I. q. 49. Permissio, de qua fit sermo in praesentia, nihil aliud est nisi privatio efficacis auxilii quo posito omne malum culpae impediretur.

Beistandes, vermittelst dessen alle moralische Schuld verhindert würde." Ebenso erklärt Nazarius (p. I. qu. 14. a. 13).

b) Dabei ist jedoch recht sehr davor zu warnen, daß der Ausdruck „privatio" nicht mißverstanden werde. Ein Mißverständnis z. B. würde es sein, wenn die „privatio" als ein Entbehren dessen, was besessen werden könnte und der Natur des Vermögens nach besessen werden müßte, ex parte Dei ausgesagt würde; in dem Sinne, daß Gott den wirksamen Beistand leisten könnte und müßte, also daß die Versagung desselben stattfände, obgleich etwas in der Natur Gottes oder in der des Geschöpfes bestände, wonach eine solche nicht eintreten dürfte.

Vielmehr gilt die „privatio efficacis auxilii" einzig und allein subjektiv vom Geschöpfe ex parte rei; nämlich in dem Sinne, daß das Geschöpf, soll es anders positiv wirken, der Natur seines Willensvermögens nach des göttlichen Beistandes bedarf; und daß somit das Geschöpf, hat es denselben nicht, dessen entbehrt, worauf das Vermögen angewiesen ist, um Gutes zu thun. Gott gegenüber besteht ein solches Bedürfnis nicht, als ob das Geschöpf von Gott etwas zu fordern hätte. Nur sich selbst gegenüber besitzt es ein wahres Bedürfnis, infolge dessen es alles, was zur Bethätigung seines Vermögens notwendig ist, von Gott zu empfangen hat.

Gott gegenüber kann ein derartiges irgendwie verpflichtendes Bedürfnis nicht bestehen. Denn das Geschöpf hat seiner Natur nach nur das Vermögen, zu wirken, sonach besitzt es von sich aus und auf sich angewiesen zu allererst das Hindernis für ein solches Wirken; nämlich es fällt von sich aus zum Nichts. Der Schöpfer hat keinerlei Verpflichtung, dieses Hindernis zu heben. Es ist vielmehr ein neuer Akt seiner freien Güte, wenn Er, nachdem Er das Vermögen gegeben, nun auch die wirkliche Bethätigung verleiht.

Sich selbst aber gegenüber hat das Geschöpf das Bedürfnis, immer wieder zu empfangen, soll anders es that-

sächlich etwas sein; und insoweit entbehrt es etwas, was sein Vermögen haben könnte und haben muß, wenn es anders wirklich thätig sein soll.

Die Salmanticenser haben dieses Mißverständnis, welches im Worte „privatio“ liegt, vermieden, indem sie sagen:[1]) „Es giebt in Gott ein erlaubendes Dekret, wodurch die Sünden zugelassen werden oder, was damit gleichbedeutend ist, wodurch Gott in wirksamer Weise das Nichtgeben des wirksamen Beistandes will; durch letzteren wären allerdings die Sünden vermieden worden.“

Oder wie Contenson[2]) sich ausdrückt: „Das erlaubende Dekret besteht darin, daß Gott den Willen hat, die Sünde nicht zu hindern.“

c) Die dritte Vorbemerkung geht dahin, daß in doppelter Weise das eine dem anderen mit unfehlbarer Sicherheit folgt. Die Frucht z. B. folgt dem Baume mit natürlicher Gewißheit; das Vernünftigsein folgt durchaus und mit metaphysischer Gewißheit der Menschnatur. Es besteht da positive Vorbestimmung und ein notwendiger, in der Natur des einen begründeter Zusammenhang zwischen beiden Dingen. Dies ist die eine Weise, in welcher das eine dem anderen mit unfehlbarer Sicherheit folgt. So folgt nicht die Sünde dem decretum permissivum oder dem Zulassen Gottes. Es wird dadurch in das Willensvermögen nichts Positives gelegt, wodurch dasselbe zum Bösen aus sich heraus und mit Notwendigkeit hingezogen würde. Dies ist der Irrtum Calvins und der Manichäer. Vielmehr ist alles, was positiv in der Sünde ist, selbst die Willensbewegung, der

---

[1]) Tom. I. tract. 4.; disp. 10. nr. 170. Datur in Deo decretum efficax permissivum, quo peccata permittantur seu (quod in idem redit) quod Deus efficaciter velit denegationem auxilii efficacis, quo talia peccata vitanda erant.

[2]) Theol. mentis et cordis tom. I. lib. 2. diss. 1. c. 1. sp. 2... in suo decreto permissivo, quo Deus habet propositum, non impediendi peccatum.

Willensakt als solcher, als ens durchaus gut und von Gott gewirkt.

Die Notwendigkeit des Zusammenhanges oder der Folge, welche zwischen der Zulassung Gottes und der Sünde besteht, ist nur ein logischer. Daraus, daß kein Beistand Gottes in wirksamer Weise vorhanden ist, folgt mit Notwendigkeit das Thatsächliche der Sünde; wie daraus, daß die Säule, welche den Stein trägt, fortgenommen wird, also dem Steine als Stützpunkt geweigert wird, folgt, daß der Stein fällt. Letzterer fällt nicht, weil die Säule ihn zum Falle bestimmt, sondern er fällt dem Gewichte seiner eigenen Natur nach, weil, was dieses Fallen verhindert hat, entfernt worden: sicut removens prohibens. Das Geschöpf also fällt seiner eigenen Natur nach; nicht weil in dieser Natur etwas Positives, zum Fallen Bestimmendes wäre, sondern weil sie ein aus dem Nichts geschöpftes Vermögen für das Sein ist, das, sich selbst überlassen, wieder Nichts wird.

301. Die Lehre der Thomisten. Beweis.

Unter Beziehung auf diese Vorbemerkungen läßt sich die Meinung der Thomisten dahin formulieren: 1) Das erlaubende Dekret vermittelt die Kenntnis der Sünde von seiten Gottes, soweit es auf den Mangel oder die Entbehrung des entgegengesetzten Gutes ankommt; — 2) das positiv bestimmende Dekret vermittelt die Kenntnis der Sünde von seiten Gottes, so weit auf das Positive oder auf das wirkliche Sein in derselben Rücksicht genommen wird; — 3) beide vermitteln in der Weise, daß kraft derselben die einzelne Sünde dem Ewigen von jeher gegenwärtig ist und so in der Ewigkeit von Gott geschaut wird.

Dies beweist Bannez zuvörderst durch den Vergleich mit dem guten Werke:[1]) „Man darf sich nicht scheuen, zu-

[1]) In I. qu. 23. art. 3. Nihil verendum est concedere, quod sicut divinum auxilium est causa efficax gratiae et conversionis

zugestehen, daß, gleichwie der göttliche Beistand die wirksame Ursache der Umkehr zu Gott ist; so das Verweigern des wirksamen Beistandes den Grund bildet für die Nichtumkehr zu Gott, insofern diese in einer reinen Leugnung des Seins besteht. Vielmehr wird in diesem Sinne von Gott gesagt, daß Er verhärtet, verblendet, weil aus der Entziehung dieses wirksamen Beistandes es mit logischer Notwendigkeit folgt, daß jemand nicht bekehrt wird."

Erkennt Gott die guten Akte, weil Er sie verursacht, so kann er die bösen Akte nur dadurch erkennen, daß Er darin insoweit *nicht* verursacht. Nur seine Kraft hindert es, daß die Dinge in ihr Nichts zurückfallen; also erkennt Gott das Nichts an den Dingen vermittelst der Entziehung seiner Kraft. Doch beweisen wir *syllogistisch* die angegebenen Behauptungen. Wir können dabei die zweite und dritte übergehen, da nur die erste, soweit die Sünde in Frage steht, angezweifelt wird.

Was da in unmittelbarem Zusammenhange mit etwas anderem steht, ist geeignet, zu dessen unfehlbarer Erkenntnis zu führen; —

Das erlaubende Dekret Gottes aber steht in unfehlbarem Zusammenhange mit der Sünde; —

Also ist es geeignet, unfehlbares Mittel zu deren Erkenntnis zu sein.

Der *Obersatz* ist klar und zudem bereits früher erörtert worden. Die Entfernung des Salzes z. B. führt unfehlbar zur Erkenntnis, daß in dem betreffenden Stücke Fleisch Fäulnis eintreten werde, weil beides miteinander notwendig zusammenhängt.

---

in Deum, ita negatio auxilii efficacis causa est non conversionis in Deum, quatenus est pura negatio entis, immo hoc modo dicitur Deus excaecare, indurare, negando illud auxilium efficax, ex qua negatione statim sequitur . necessitate consequentiae, quod aliquis non convertatur.

Der Untersatz wird bewiesen.

Aus dessen Entfernung ein anderes Sein notwendig folgt, das steht in unfehlbarem Zusammenhange mit diesem letzteren; —

Aus der Entfernung des Beistandes Gottes folgt aber die Sünde. Also.

Ist es notwendig, daß die Schöpfung zu Nichts werde, wenn Gott seine verursachende und erhaltende Kraft zurückzieht? Ohne Zweifel; und ich erkenne aus der Entziehung der letzteren mit höchstmöglicher Sicherheit das Zunichtswerden der Schöpfung. Ebenso muß ich demgemäß in dem göttlichen Willensbeschlusse, dem geschöpflichen Willen den wirksamen Beistand zu entziehen, ein unfehlbares Mittel anerkennen, das Nichts im Willen oder das Fallen desselben zu wissen. Und eben so wie die Welt in das Nichts zurückfällt, sobald der Schöpfer nicht mehr einwirken will, nicht weil derselben eine positive Kraft mitgeteilt würde, welche sie etwa zum Nichts treibt; sondern einzig und allein, weil sie nur in der Kraft Gottes steht und ohne diese ganz von selbst dahin zurückfällt, woher sie geschöpft worden; so geschieht es auch mit dem Willen. Verlassen von Gott fällt derselbe notwendig, nicht auf Grund einer ihn treibenden Kraft, sondern weil er rein aus sich selbst fällt.

Das schreibt Papst Innocenz I. an das Konzil von Karthago:[1]) „Tägliche Heilmittel gewährt Gott und wenn wir nicht auf sie unser volles Vertrauen setzen, werden wir keineswegs die menschlichen Irrtümer überwinden können. Denn es ist notwendig, daß, wenn wir kraft des göttlichen Beistandes siegen, wir ebenso unterliegen, falls dieser nicht gewährt wird."

---

[1]) Ep. 25. ad concil. Carthag. Quotidiana praestat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.

302. Die persönliche Schuld des Geschöpfes.

Es muß jedoch, um hier dem Haupteinwande zuvorzukommen, auf einen Grundunterschied zwischen diesen beiden Arten von göttlichen Willensbeschlüssen hingewiesen werden. Derselbe geht aus der Natur der Dekrete wie von selbst hervor. Das „positiv bestimmende" Dekret setzt im Geschöpfe nichts voraus; das nur „erlaubende" oder „zulassende" setzt im Gegenteil etwas voraus. Wir müssen nachweisen, was eigentlich auf seiten des Menschen vom „zulassenden" Dekrete vorausgesetzt wird. Darin besteht eben die persönliche Schuld des Geschöpfes.

In aeternum, Domine, verbum tuum permanet in coelo. So hatte der Psalmist oben den positiven Willen Gottes gefeiert, dessen Beschlüsse alles in ewig unveränderlicher Weise regeln. Und wie regeln und bestimmen sie? „Gott macht nichts, was Er nicht zuvor seinen Knechten, den Propheten, offenbarte." Die Herrscher haben Minister und eine große Anzahl Beamte, die das Wort ihres Herrn bis in die fernsten Teile des Reiches tragen. Es ist dies aber bei ihnen eine Folge ihres Mangels an Macht. Sie können nicht überall selbst in Person sein und bedürfen deshalb der Vermittler, auf daß ihr Willensbeschluß ausgeführt werde. Gott hat ebenfalls Diener und Knechte, denen Er die Ausführung seines Willens, denen Er sein „Wort" anvertraut und vermittelst deren Er alles andere bestimmt und regiert. Aber — und dies ist die Ihm zum Unterschiede von allem anderen Sein zukommende Ehre — es geschieht dies nicht aus Schwäche und Bedürfnis, sondern „damit Er bekannt mache die Schätze seiner Barmherzigkeit" und so in seiner Ehre das Heil alles anderen Seins beruhe.

„In Ihm bleibt das Wort ein ewiges;" in Gott und dem göttlichen Sein ein völlig unveränderliches. Aber von Ihm gießen sich aus wie Strahlen von der Sonne die Bestim-

mungen in den vernünftigen Willen der Geschöpfe und von da aus regeln sich alle Verhältnisse der vernunftlosen Wesen. „Füllet an die Erde," so hatte Er zu den Ureltern des Menschengeschlechtes gesprochen, „und sie sei euch unterthan und herrschet über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alles Getier, was da sich bewegt auf Erden. Siehe da; ich habe euch gegeben alles Kraut, das da Frucht bringt auf der Erde und alle Pflanzen, die da Samen ihrer Art in sich haben und sie sollen euch zur Speise dienen."

Die sichtbare Schöpfung wogt auf und ab im Entstehen und Vergehen, im Größer- und Geringerwerden. Leben wechselt unaufhörlich mit Tod, Schwäche folgt auf Kraft, Reichtum auf Armut. Völker kommen und gehen, das eine giebt das Scepter der Herrschaft dem anderen, die Flüsse strömen „unaufhörlich ins Meer und das Meer wird nicht größer und sie strömen wieder vom Meere aus." (Eccl. 3.) Auf all dieser Veränderlichkeit aber ruht die Krone der Wahrheit: „Von Geschlecht zu Geschlecht steht Deine Wahrheit: Du hast gegründet die Erde und sie bleibt." In der Vernunft des Menschen, im Willen des Menschen gelangt der stoffliche Wechsel zu Unveränderlichkeit. Da offenbart sich das, was in jedem Dinge den Wechsel unveränderlich trägt, nämlich die Substanz. Da kommt das ruhelose Vermögen zu empfangen und alles mögliche zu empfangen einmal zum Stehen; jenes Vermögen, welches der Psalmist hier „Erde" nennt, kommt da gleichsam zu sich selber. Es erkennt seine innere volle Ohnmacht und ruft zu dem, der allein durch seine Bestimmung es bethätigen und anfüllend beseligen kann: „Expandi manus meas ad Te; anima mea sicut terra sine aqua Tibi."

Von oben aber fließt da jene Bestimmung in den harrenden Willen, von welcher Licht und Harmonie in die ganze sichtbare Schöpfung ausströmt, weil sie zu Ihm führt, von dem der königliche Sänger weiter fortfahrend singt: „Durch

Deine Bestimmung bleibt bestehen der Tag, denn alles dient Dir." Aber was bedeuten die folgenden Worte? Welche Besorgnis und Angst überkommt den erhabenen Propheten? „Wäre nicht Dein Gesetz beständig meine Betrachtung, ich wäre vielleicht schon untergegangen in meiner Niedrigkeit." Was ist das für eine „Niedrigkeit"? Welche Gefahr des Unterganges meint der Psalmist, daß sie dem Menschen so sehr nahe liege und nur durch die beständige Gegenwart des „göttlichen Gesetzes" vermieden werden könne? Es ist eben das, was der „erlaubende" Willensbeschluß auf seiten des Geschöpfes voraussetzt.

„Schuld" nennt unsere Sprache das moralische Übel. „Sünde" nennt sie es ebenso. Als einen „Fehler"; als ein „Fallen" bezeichnet sie es. „Schuld," weil das moralische Übel eben darin sein Wesen hat, daß es etwas noch zu Schulendes, etwas der Bestimmung Bedürftiges ist; „Sünde," weil es gleichbedeutend ist mit etwas zu Sühnendem; „Fehler," denn es besteht im Mangel, im Fehlen; „Fallen," weil der Sünder von sich selber abfällt.

Es erübrigt, jenes Moment zu finden, welches zu solchen Benennungen die Veranlassung giebt und somit der Quell dessen ist, was der göttliche „erlaubende" Willensbeschluß auf seiten des Geschöpfes voraussetzt.

Was allein kann der Herr bestimmen? Jedenfalls nur ein Vermögen. Was einmal wirklich ist, das ist bestimmt. Wo im Menschen das Willensvermögen als solches aufhört, da besteht ein Hindernis für die Bestimmung von seiten Gottes. Die Frage also wird darauf zurückgeführt, zu wissen, in welcher Weise die Bestimmbarkeit des Vermögens aufhört.

Da ist nun zuerst zu betonen, daß, wie bereits früher auseinandergesetzt worden, vor allem anderen eine mehr oder minder allgemeine Bestimmung sowohl für das Vernunft- als für das Willensvermögen in unbewußter Weise mit Naturnotwendigkeit stattfindet. Es tritt naturnotwendig in die Vernunft die vom Einzelnen losgelöste, ihrem wirk-

lichen, subjektiven Sein nach außen stehende Substanz und heißt als bestimmendes Element innerhalb der Vernunft „Idee" oder species impressa. Ähnlicherweise tritt in den Willen, ebenfalls unbewußt und von jedem Akte des Willens unabhängig, die Bestimmung auf ein einzelnes Gut hin unter Wahrung des Vermögens für alles andere Gute.

Bis hierher ist von keiner freien Wahl die Rede; vielmehr bilden diese Notwendigkeiten, wie Thomas (S. th. 1. 2. qu. 10. art. 1.) hervorhebt, die subjektive, d. h. innerhalb des allgemeinen Willens liegende Möglichkeit oder das unentbehrliche Fundament für einen freien Akt; denn nur kraft dessen kann ein einzelnes Gut als Mittel für den Genuß des Allgutes gewollt werden. Wir haben bei diesen beiden Notwendigkeiten vor uns die „unwillkürliche" Grundlage für jeden freien Akt. Von da fließt die Selbständigkeit des Handelns. Denn die Substanz als der tiefe innere Grund alles Einzelnseins außen in der Vernunft und die determinatio physica im Willen machen, daß das Geschöpf den Grund seines Handelns innerhalb seiner selbst besitzt. Es handelt gemäß der Substanz, die in ihm als Idee sich findet; und gemäß dem einzelnen Gute, zu welchem ihm nach Maßgabe der Substanz die innere von Gott gewirkte Bestimmung gegeben ist. Bis dahin ist nur Bestimmbarkeit und zwar eine vom Urheber der Natur selber herrührende Bestimmbarkeit vorhanden. Hieraus quillt die Möglichkeit, frei selbständig im einzelnen Falle zu wirken. „Mit Beziehung auf den Zweck," sagt Thomas, „ist der Mensch nicht frei; sondern mit Rücksicht auf die Mittel für die Erreichung des Zweckes."

Durch welche Mittel also soll der gegebenen Bestimmung für das einzelne Gut entsprochen werden? Nehmen wir ein Beispiel. Die Anhänglichkeit an den Heiland ist dem Petrus ohne sein Zuthun eingegeben. Sie ist vielmehr das von ihm unabhängige Princip und der Zweck seines einzelnen Wirkens und Wählens. An ihm aber liegt es jetzt, für die einzelnen Verhältnisse diese Liebe zu bethätigen und zu

äußern, immer geführt vom Bilde des Herrn in seiner Vernunft und von der Anhänglichkeit an Ihn in seinem Willen.

Hier beginnt das Bereich der freien geschöpflichen Wahl. Es bietet sich dem Petrus unter den bestimmten Zeit- und Ortsverhältnissen die Gelegenheit, zu zeigen, daß er dem Heilande zugethan ist. Er dringt ein in das Haus, wohin der Herr gebunden und gefesselt geführt wird. Hat er die Sache gut überlegt? Hat ihn nicht der Heiland gewarnt? Konnte er denn das Leiden des Herrn verhindern, wenn, wie der Herr doch so oft gesagt, dasselbe im unerforschlichen Ratschlusse des Ewigen beschlossen war? Petrus glaubte entweder nicht an die Worte des Herrn oder er erklärte sie sich in menschlicher Weise. Die Magd spricht zu ihm. Er denkt nicht an die warnende Vorausfagung seines Herrn. Er überläßt sich nicht der Führung Gottes. Er antwortet und — verleugnet seinen immer noch geliebten Herrn. Weiß er, daß er Ihn verleugnet? Gewiß; denn er weiß wohl, daß er Ihn kennt. Er bleibt bewußter Weise stehen bei dem augenblicklichen Vorteile, der sich ihm bietet. Dieses Moment ist das entscheidende. Bestimmt Gott dieses Stehenbleiben? Nicht im geringsten. Es ist ja gegen die Idee der Anhänglichkeit an den Herrn und gegen die entsprechende Bestimmung im Willen. Es ist gegen die Möglichkeit, nach der eigenen inneren Richtschnur, also selbständig zu handeln. Das bestimmende Moment hier ist nicht im Apostel, es ist außen: es ist die Furcht, verlacht zu werden.

Ist dieses Stehenbleiben des Sünders bei einer Einzelnheit schon die wirkliche Sünde? Auch nicht. Das thomistische System ist von eiserner Folgerichtigkeit durchdrungen. Es ist ja oben gesagt worden, das geschöpfliche suppositum oder die geschöpfliche Person sei nur Vermögen, allerdings nächstes und unmittelbares Vermögen, aber doch immerhin vom Subjekte aus nur Vermögen, wirkliches Einzelnsein zu haben. Das Geschöpf ist eben immer wieder und immer wieder, soweit es auf selbes allein ankommt, nur Vermögen.

Also auch dieses Stehenbleiben bei augenblicklichem Wohlgefallen oder bei einer Einzelnheit des erstrebten Gutes verbunden mit dem Bewußtsein, daß die Fähigkeit besteht, anders, nämlich gemäß dem Gesetze Gottes handeln zu können; — auch dieses Stehenbleiben ist nur Vermögen für die einzeln wirkliche Sünde. Es ist als das Nichtwollen des gebührenden Zweckes ganz und gar Eigentum des Geschöpfes. Es ist der Richtung des positiven Vermögens in Vernunft und Willen entgegen, wie die böse Frucht entgegen ist dem Vermögen oder der Natur des Baumes und also nur da entsteht, wo diese letztere nicht alle Einzelnheiten durchgedrungen hat. Muß Gott dieses so bestimmte Vermögen heben? Oder kann Er ihm freien Lauf lassen? Die Antwort ist selbstverständlich.

Hier sind wir beim erlaubenden Dekret. Gott läßt zu! Er erlaubt, d. h. Er wirkt nicht im mindesten positiv ein, auf daß vielmehr der Richtung des Vermögens und nicht dem Stehenbleiben die Wirklichkeit entspreche. Er erlaubt; — und nun tritt die Sünde thatsächlich ein. Was gehört Gott zu in diesem thatsächlichen Sein der Sünde und was dem Menschen? Das muß (immer in der Theorie) geschieden werden. Das positive Vermögen für das Gute, die Idee in der Vernunft, die Bestimmung im Willen ist offenbar von Gott; denn darin besteht die Sünde, daß sie dem allem entgegen ist. Wie weit der Sünder diesem Vermögen thatsächlich entspricht, was also gerade, wie Paulus sagt, die virtus peccati, die Kraft der Sünde ausmacht, denn diese ist um so größer und stärker, je mehr der Sünder vorher dem Guten gefolgt ist und trotzdem fällt; das ist wiederum von Gott. Endlich daß sie ein thatsächliches Sein in rerum natura besitzt; ihre Wirklichkeit ist ebenso von Gott.

Was gehört dem Geschöpfe? Daß dasselbe der in ihm bestehenden Bestimmung und Möglichkeit etwas schuldig geblieben; daß es von dieser Seite her noch weiter hätte geschult werden können und müssen; daß es etwas zu sühnen

giebt, d. h. daß mit dem Vermögen hätte eine Versöhnung stattfinden, daß entsprechend dem Vermögen hätte bis zum Ende gehandelt werden müssen; daß etwas fehlt, daß ein Fallen vorhanden ist; dies allein gehört dem Geschöpfe. Der Sünder bleibt stehen bei einer Einzelnheit des erstrebten Gutes; und will nicht weiter. Diese Bestimmtheit, insoweit der Ausdruck auf das rein vom Geschöpfe Kommende Anwendung finden darf, diese Bestimmtheit im Fallen schließt, was den Sünder allein und seinen Willen anbetrifft, die weitere Bestimmung von seiten Gottes, die den Willen bis ans Ende zum Guten durch alle Einzelnheiten hindurch geführt hätte, vom Willensvermögen aus. Gott wird diesem „Stehenbleiben" des Geschöpfes, dem Nichts des Geschöpfes gerecht; während er freilich auch hätte hindern können aus Barmherzigkeit.

303. Bestätigender Text aus Thomas.

Die Darlegung wird bestätigt durch einen Text aus Thomas.[1]) „Da nun niemand ohne den Beistand der göttlichen Gnade das haben kann, was notwendig ist zur Erreichung des letzten Zweckes, wie z. B. die Hoffnung, die Liebe, die Beharrlichkeit; so kann jemand meinen, es sei dem Menschen nicht anzurechnen, wenn er der vorgenannten Gaben

---

[1]) C. g. III. c. 159. Cum aliquis non possit sine auxilio divinae gratiae habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem sicut est spes, dilectio, perseverantia: potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat; praecipue cum auxilium gratiae mereri non possit nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat, nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quod si concedatur plura inconvenientia consequi manifestum est: sequitur enim quod ille qui fidem non habet nec spem nec dilectionem Dei, perseverantiam in bono, non est poena dignus; cum expresse dicatur: Qui incredulus est Filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. Joan. 3, 36.

entbehrt; zumal der Mensch den Beistand der göttlichen Gnade nicht verdienen kann und auch nicht zu Gott bekehrt zu werden vermag, außer wenn Gott ihn bekehrt; denn keinem kann angerechnet werden, was nicht von ihm, sondern von einem anderen abhängt. Wird das zugestanden, so folgt offenbar vieles Unzukömmliche: es folgt nämlich dann, daß jener, der da weder Glauben, noch Hoffnung, noch Liebe zu Gott und am Ende keine Beharrlichkeit im Guten hat, keine Strafe verdient, da es doch andererseits ausdrücklich heißt: „Wer da dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen; sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm lasten."

Kann jemand schärfer den Einwurf vortragen, welcher noch heute an der Spitze aller Einwürfe gegen die thomistische Lehre steht? Ist es noch möglich, zu sagen, Thomas habe die Frage, welche der Molinismus aufgeworfen, nicht gekannt? Er hat keine molinistische, sondern eine entschieden thomistische Antwort gegeben; das ist die Wahrheit. Bereits im hundertachtundvierzigsten Kapitel hatte Thomas seine Meinung klar ausgesprochen und damit seinen Standpunkt treffend in Übereinstimmung mit Augustin gekennzeichnet:

„Der Beistand Gottes schließt den Willensakt nicht aus von uns, sondern er macht denselben in erster Linie, weshalb der Apostel sagt (Phil. 2.): Gott ist es, der in uns sowohl das Wollen bewirkt als das Vollbringen gemäß dem guten Willen" (non excludit actum voluntatis a nobis auxilium Dei, sed ipsum praecipue in nobis facit).

Hier aber im hundertneunundfünfzigsten Kapitel beantwortet er die aufgeworfene Frage eingehend in folgender Weise:[1]) „Um diesen Zweifel zu lösen, ist zu erwägen, daß

---

[1]) Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam neque promereri neque acquirere possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat, dicitur enim de quibusdam: dixerunt

wohl niemand auf Grund seiner freien Willensbewegung die Gnade Gottes verdienen oder (man bemerke, wie Thomas den allgemeineren Ausdruck noch hinzufügt, als ob er die molinistische Kontroverse vorausgesehen) erlangen kann; es kann aber jeder sich selbst ein Hindernis bereiten, daß er sie nicht empfange. Denn es heißt von einigen: Und sie sagten: Entferne dich von uns, wir wollen nichts wissen von deinen Wegen (Job 21.); oder auch: Und sie waren Gegner des Lichtes. Und da nun dies in der Gewalt des freien Willens ist, daß er hindere oder nicht hindere den Empfang der Gnade; so wird nicht mit Unrecht es dem zur Schuld angerechnet, welcher dem Empfange der Gnade ein Hindernis bereitet. Denn Gott ist, soweit es an Ihm liegt, bereit, allen die Gnade zu geben. Denn Er will, daß alle selig werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen (1. Tim. 2.). Jene allein aber sind der Gnade beraubt, welche in sich selber für die Gnade ein Hindernis setzen; gleichwie es jenem zur Schuld angerechnet wird, der da, während die Sonne über die Erde hin leuchtet, seine Augen schließt und deshalb ein Unheil erfährt, obgleich er sich nicht das Licht der Sonne geben kann, sondern dieses ihm zuvorkommen muß."

Die Thomisten erläutern das von Thomas eben gekennzeichnete und oben von uns auseinandergesetzte Hindernis

---

Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus (Job. 21.) et: ipsi erant rebelles lumini (Job. 24.). Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito ei in culpam imputatur qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est, omnibus gratiam dare. Omnes enim vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis pervenire (I. Tim. 2.). Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant: sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculus claudit si ex hoc aliquid malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

welches dem „erlaubenden" Dekret vorausgeht, in folgenden Texten.

„Der geschöpfliche Wille weicht vorher von der Ordnung der ersten Ursache ab und ist in einer unangemessenen Lage dafür, um den bestimmenden und bewegenden Einfluß Gottes zu empfangen; und daraus geht die ungeordnete Handlung hervor, die da sonst gut und der ordnenden Regel gemäß gewesen wäre," sagt Billuart.[1])

Und etwas weiter:[2]) „Die Thomisten haben beständig die Behauptung aufgestellt, es rühre von der Kreatur her, daß sie vielmehr zu einer Handlung sich wende, die mit Bosheit verbunden ist, wie zur gegenteiligen; Gott bestimme niemals zum Positiven in der Sünde, bevor nicht die Kreatur sich selbst gewissermaßen bestimmt hat zum Formalen in der Sünde. Denn Gott als Leiter des Ganzen lenkt einen jeden, wie es dessen Lage mit sich bringt und folgerichtig bewegt Er zu keiner schlechten Handlung, außer wenn der betreffende Wille aus sich heraus schlecht disponiert ist und demnach von sich aus es mit sich bringt, daß er gerade in dieser Weise bewegt wird, so zwar, daß die unangemessene Verfassung des Willens als Gegenstand, auf den sich die bestimmende Kraft Gottes richtet, die Ursache ist des schlechten Aktes."

Die Widerlegung der Einwürfe wird Gelegenheit geben, die hier berührten Gedanken weiter ins einzelne zu verfolgen.

---

[1]) Tom. I. diss. 8. art. 5.

[2]) L. c. Constanter dixerunt Thomistae et dicunt, oriri ex creatura quod potius determinetur ad actionem cui juncta est malitia, quam ad oppositum, nec Deum unquam determinare ad materiale peccati, nisi creatura se prius quodammodo determinaverit ad formale, quia Deus ut provisor universalis movet unumquemque secundum ejus exigentiam et dispositionem, consequenter non movet ad actionem malam nisi voluntatem ex se male dispositam et sic moveri exigentem, ita ut indebita voluntatis dispositio objective determinet Deum ad movendum ad actum malum.

304. Einwürfe der Moliniſten im allgemeinen.

Die Moliniſten werden nicht müde, den thomiſtiſchen Dekreten und zumal denen, welche die Sünde betreffen, die einſchneidendſten Vorwürfe zu machen.

1) Quid ultra debui facere vineae meae, ruft in der Perſon und im Namen des Herrn der Prophet aus! Darauf iſt aber, ſagen die Moliniſten, ſehr leicht zu erwidern, falls die thomiſtiſche Anſicht die richtige iſt. Gott hätte nur die allein und aus ſich heraus wirkſame Gnade zu geben brauchen, dann wäre die Sünde nicht vorgekommen. Was nützen alle anderen Heilmittel, wenn dieſes fehlt. „Nichts haſt du für deinen Weinberg gethan," könnte die ewig verdammte Seele erwidern; denn davon, was allein und unfehlbar für den guten Akt wirkſam erſcheint, iſt nichts geſchehen.

Wo ſoll da für die Verdammten der Grund ſein, ſich zu ſchämen gegenüber den Gerechten. „Ihr," ſo können ſie ſagen, „ihr ſollt doch ja nicht unſerer ſpotten; mit nichten haben wir alles ſo gehabt wie ihr; jenes Dekret, das von uns gar nicht abhängt, hatten wir nicht und dementſprechend auch nicht die wirkſame Gnade. Was hilft das Beiſpiel der Heiligen, die Gnade der Sakramente, das häufig gehörte Wort Gottes, wenn das Dekret Gottes nicht das Fundament der Heiligung iſt; dieſes Dekret aber hattet ihr und wir nicht!"

2) Wie! Iſt Gott nicht in viel höherem Maße der Urheber der Sünde, da Er den Akt, von dem dieſe nicht getrennt werden kann, wenn auch nicht befiehlt und anrät, ſo doch direkt will und beſchließt, den Willen des Menſchen vor deſſen Selbſtentſcheidung zur Vollziehung dieſes Aktes anregt, wirkſam bewegt, ja ſelbſt prädeterminiert, ſo daß unter der faktiſchen Einwirkung dieſer von Gott kommenden Vorausbewegung und Vorausbeſtimmung des Willens der Akt abſolut niemals unterbleiben wird?

3) Gott verſucht nach der Lehre der Thomiſten den Menſchen in weit heftigerer und gefährlicherer Weiſe wie

dies der Satan zu thun imstande ist. Die Dämonen bahnen die Sünde an durch Einflüsterungen, Anreizungen, Verlockungen; ohne aber auf den Willen selbst innerlich einzuwirken. Ihre Vorstellungen wirken samt und sonders nur objektiv; der Wille kann ihnen deshalb leichter Widerstand leisten. Die thomistische Prädetermination jedoch erfaßt den Willen in seinem innersten Wesen und präformiert ihn zur Setzung der vorherbestimmten Akte; sie bewegt ihn wirksam, wirkt ursächlich und derartig bestimmend auf ihn ein, daß der Widerstand des Willens gegen die thatsächlich wirkende Prämotion als ein Nonsens, eine Ungereimtheit, ein Unding, als ein innerer Widerspruch ausgegeben werden muß. (Praedeterminatio autem essentiam voluntatis penetrat et intrinsecus in opus format, ita ut nullo modo possit ei resisti aut opus impediri. Less. de gratia effic. cap. 3. nr. 2.)

4) Zudem kann es gar nicht zugestanden werden, daß Gott nach dem Thomismus ohne moralischen Einfluß auf die Erzeugung der sündhaften Akte bleibe. Zunächst will Gott diese Akte; also steht die moralische Teilnahme von seiten des göttlichen Willens fest. Sodann wirkt Gott prädeterminierend auf den Verstand des Menschen ein und bewirkt durch vorangehenden Einfluß die Gedanken an das Objekt des Willensaktes, da doch diese Gedanken zweifellos etwas Positives sind; das Verstandesurteil aber beeinflußt weiterhin einschneidend die Willensentscheidung.

5) Vor allem aber ist die Lehre von der vorhergehenden fehlerhaften Verfassung des Willens gar nicht den Principien des Thomismus selber entsprechend und hilft zudem nicht das mindeste. Wie sollen denn urplötzlich die ewigen Dekrete Gottes, die das Medium sind für die Erkenntnis aller zukünftigen Dinge und ebenso die erstbewirkende Ursache aller und jeder menschlichen Thätigkeit; — wie sollen sie nun auf einmal einen Akt des Menschen oder eine Willensverfassung zur Voraussetzung haben?! Wie soll der menschliche Wille

sich „gewissermaßen" zur Sünde „entscheiden" und so eine fehlerhafte Verfassung in sich tragen, da doch nie und nimmer auch nur die leiseste Willensregung ohne Prädetermination möglich, diese aber hinwiederum die Vollzieherin ewiger Dekrete ist, welche letztere endlich et aeternitate et causalitate jeder menschlichen Willensthätigkeit vorangehen.

Noch unerklärlicher ist die Behauptung, Gott erkenne aus der Bosheit des Willens voraus, daß dieser sich zur Sünde entscheiden werde und deshalb gebe Er die Prädetermination, wie Gonet sagt (ex propria defectibilitate et malitia praevidetur voluntas creata seipsam determinatura . . . I. disp. IV. art. 6.). Wird sich denn der Wille ohne Prädetermination entscheiden oder durch die Prädetermination? Ohne Prädetermination ist ein menschlicher Willensakt nach dem Thomismus undenkbar. Geschieht aber die Entscheidung des Willens durch die Prädetermination, dann ist es offenbar nicht die Bosheit und Schwäche des Willens, aus der Gott die Entscheidung des Willens vorhersieht, sondern sein ewiges Dekret, dessen Vollzieherin die Prädetermination ja nur ist.

6) Es mag ganz davon abgesehen werden, daß, wenn Gott aus der Schwäche des Willens vorausssieht, derselbe werde sich zur Sünde entscheiden, dies eher für die Allgüte ein Grund sein müßte, dem Willen zu Hilfe zu kommen als ursächlich auf ihn dahin Einfluß zu üben, daß er eine That vollbringe, von welcher die Sünde im konkreten Falle durch Gottes Allmacht selber nicht getrennt werden kann.

7) Wie soll endlich Gott die Verbindung des Willensaktes mit der Sünde durch sein „erlaubendes" Dekret auch nur zulassen?! Es besteht doch zwischen dem von ihm prädefinierten und prädeterminierten Akte des Willens und der Sünde eine so unlösbare Verbindung, daß selbst Gott diese Verbindung nicht lösen und verhindern kann. Hat Gott den sündhaften Akt als Akt prädefiniert; und prädeterminiert Er infolge dessen den menschlichen Willen zur Setzung dieses

Aktes, dann kann von einer Zulassung der Sünde nicht mehr die Rede sein. Es ist dies ein Wirken von seiten Gottes ausdrücklich mit Rücksicht auf die Sünde.

Es wird uns niemand den Vorwurf machen, daß wir die Einwürfe der Molinisten abgeschwächt oder unterdrückt hätten. Wir haben sie nach ihren eigenen Worten angeführt. Wir können aber nicht dafür, wenn der Leser schon jetzt den Eindruck erhalten hat, es herrsche in diesen Einwürfen eine kaum in einer anderen Frage der theologischen Wissenschaft bestehende, unvergleichliche Vermischung der verschiedensten Begriffe. Es bedarf nur eines Anwendens der bereits gegebenen Auseinandersetzung, um einen jeden der Einwürfe vollständig und mit aller Klarheit in seiner Nichtigkeit zu zeigen.

Zuvörderst möchte aber doch der Molinismus aus seinen eigenen Principien diese selben Schwierigkeiten lösen; sie bestehen für ihn in erhöhtem Grade. Wir nehmen vorderhand bloß Rücksicht auf die letzten der angeführten Worte. „Hat Gott den sündhaften Akt als Akt prädefiniert; und prädeterminiert Er infolge dessen den menschlichen Willen zur Setzung dieses Aktes, dann kann von einem Zulassen der Sünde nicht mehr die Rede sein. Es besteht eine unlösbare Verbindung zwischen dem Akte und der Sünde; danach muß an die Stelle des Zulassens das positive Einwirken treten."

Suarez hatte nach der ebenfalls bereits citierten Stelle gesagt: „Das zweite allgemein anerkannte Princip besteht darin, daß Gott vermittelst eines wahren und eigentlichen und realen Einflusses zu diesen Akten mitwirke, insoweit sie wirkliche Akte sind, mögen sie auch in ihrem Innern schlecht und überaus boshaft sein."

Die Sünde und der Akt ist „unlösbar" verbunden. Also nach Suarez und den Molinisten wirkt Gott vermittelst eines wahren, eigentlichen und realen Einflusses zur Sünde mit; denn Er ist der Urheber des Aktes als eines Aktes.

Ebendasselbe hatte bereits Thomas gesagt und wir

werden die ganze Stelle bald erörtern: „Alles, was die Sünde an Akt und Sein hat, quod habet de ratione actus, ist von Gott gewirkt." Da also Akt und Sünde, immer nach den Molinisten, in untrennbarer Verbindung sich findet, so wirkt Gott auch die Sünde.

Es ist nicht das einzige Mal, daß dies den Molinisten begegnet. Im Eifer der Kontroverse sprechen sie noch mehr gegen sich selbst, als gegen die Thomisten.

Ehe wir im einzelnen die Einwürfe nach unseren Principien widerlegen, wollen wir dieselben der Reihe nach in geordnete syllogistische Form bringen. Das wird größere Klarheit verbreiten.

305. Die Einwürfe der Gegner in syllogistischer Form.

a) Die Stütze der thomistischen Beweisführung ist keine andere als die, daß davon ausgegangen wird, das „erlaubende" Dekret Gottes stehe mit der Sünde in unfehlbar gewissem Zusammenhange und es sei somit geeignet, zur Kenntnis der letzteren zu führen. Dies aber muß geleugnet werden. Es besteht kein unfehlbar zuverlässiger Zusammenhang zwischen der Sünde und dem „zulassenden" Willen Gottes. Das geht aus folgenden Gründen hervor.

1) Die „Zulassung" Gottes schließt zweierlei in sich; nämlich den Vorsatz, die Sünde *nicht* zu hindern und demgemäß den wirksamen Gnadenbeistand *nicht* zu geben; und dann 2) den Entschluß, zu dem, was an positivem und thatsächlichem Sein in der Sünde ist, ad entitatem peccati, von seiten Gottes mitzuwirken.

Unter diesem beiderseitigen Gesichtspunkte besteht kein zuverlässiger Zusammenhang zwischen der „Zulassung" Gottes und der Sünde. Also ist auch erstere kein zuverlässiges Mittel zur Erkenntnis der Sünde.

Der Untersatz ist zu beweisen.

Der Entschluß, den wirksamen Gnadenbeistand *nicht* zu geben und somit die Sünde *nicht* zu hindern, kann aus zwei

Gründen nicht in unfehlbar sicherem Zusammenhange mit der Sünde stehen. Denn erstens würde daraus folgen, daß der geschöpfliche Wille sich selbst überlassen, also nur im allgemeinen unter der Mitwirkung Gottes befindlich, **cum solo concursu generali**, aus sich selber zum Bösen bestimmt sei; genügt doch eben der Umstand allein, daß Gott die **gratia efficax** nicht giebt, dafür, daß der Wille Böses thut; letzterer eilt also für sich allein zum Bösen. Zweitens würde zum mindesten folgen, daß der geschöpfliche Wille ohne die besondere **gratia efficax**, also **cum solo concursu generali**, mit jener Mitwirkung Gottes nämlich, die da dem Willensvermögen natürlich notwendig ist und es auf das Gute im allgemeinen richtet, daß dieser Wille damit nicht das geringste moralische Gut wirken könnte, was ausdrücklich gegen Augustin und Thomas ist.

In ähnlicher Weise kann auch der Entschluß, zum Positiven in der Sünde, dem **materiale peccati**, mitzuwirken, keinen unfehlbaren Zusammenhang besitzen mit der letzteren. Denn mit diesem Positiven, dem Akte selbst, ist die Bosheit untrennbar verbunden. Wer aber etwas verursacht, womit ein anderes untrennbar verbunden ist, erscheint auch als die Ursache dieses letzteren; sowie wer einen Baum pflanzt, auch die Ursache der Früchte ist, welche derselbe bringt. Damit scheint erwiesen, daß das betreffende Dekret Gottes kein geeignetes Mittel ist für die Erkenntnis der Sünde.

Es mag gegen diesen Nachweis nicht eingewandt werden, Gottes Zulassung oder das Versagen des göttlichen Beistandes sei nicht die bewirkende Ursache der Sünde, indem sie etwas in den Menschen setze, was zur Sünde treibe; sondern sie sei nur **removens prohibens**, sie entferne nur das Hindernis für die Sünde, nämlich die Gnade; der Sünder falle infolge der Schwäche seiner Natur.

Auch wenn dies zugegeben würde, möchte doch Gott immerdar indirekt und moralisch für die Sünde verantwortlich bleiben; ähnlich wie jener, der die Säule wegzieht, ver-

antwortlich bleibt für das Fallen des Steines, trotzdem dieser von sich selbst aus fällt und von der Säule nicht den geringsten Anstoß dazu erhält. Ebenso würde, wer dem Hinkenden die Krücken fortnimmt, indirekt und moralisch die Ursache sein, daß dieser fällt.

b) Selbst wenn die Meinung der Thomisten zugegeben würde, dürfte dennoch für ein „erlaubendes" Dekret kein Platz sich finden. Der Grund ist einfach. Das positiv bestimmende Dekret genügt nämlich. Wer würde denn sagen, daß jener, der Stroh anzündet, zulasse, daß dieses nun brenne; oder wer jemandem die Augen ausreißt, nun zulasse, daß dieser selbige nicht sehe. So aber würde es auch thöricht sein, zu sagen, Gott lasse die Sünde zu; da Er ja das Positive in derselben wirklich verursacht und vorherbestimmt und dieses Positive seinerseits unwandelbar mit der Bosheit der Sünde verknüpft ist.

306. Das Bereich der menschlichen Freiheit.

Bevor die geregelte Antwort auf diese Argumente gegeben wird, dürfte es das Verständnis der ersteren erleichtern, wenn zuvörderst das Bereich der menschlichen Freiheit zu möglichst genauer Fixierung gelangt. Die Grenzen derselben sind bereits kurz angegeben worden. Die Grenzen? Gewiß! Darin eben liegt so häufig das Mißverständnis, daß man unter menschlicher Freiheit Zügellosigkeit versteht. Wer die wirklichen inneren Grenzen der Freiheit richtig auffaßt, der gelangt leicht zur wahren Unendlichkeit derselben; und wer im Gegenteil Zügellosigkeit für Freiheit hält, der schließt dieselbe soweit es auf ihn ankommt recht bald ab.

„Es ist in der Gewalt des Menschen," sagt oben Thomas, „ein Hindernis in sich selbst zu setzen für den Empfang der Gnade und es auch nicht zu setzen." Diese „Macht", welche dem Menschen innewohnt, müssen wir näher bestimmen. Ist der Schreiner, der da in einem Kunstbau die Arbeit, welche ihm übertragen worden, nicht so macht,

wie man es ihm vorgeschrieben, daran schuld, daß der ganze Bau einen Flecken hat? Ohne Zweifel. Ein stilloses Fenster, eine falsch gemessene Thüre, eine unrichtig gelegte Treppe stört jedenfalls nicht nur den entsprechenden Teil, sondern es macht seinen verderblichen Einfluß geltend auf den ganzen Bau. Hat etwa der Schreiner den Plan gekannt und war es ihm in dieser Weise gegenwärtig, daß er dem Ganzen schade? Bewahre. Auf seine Arbeit gab er nicht acht; und das hätte er thun können und thun müssen. Deshalb ruht die Schuld auf ihm, daß das Ganze unter seinem Fehler leidet; ja, daß der Bau einen um so schlechteren Eindruck macht, je vollkommener alle anderen Teile desselben sind und je mehr deshalb dieser eine Fehler hervortritt.

Daß jemand das Kleid allein eines Mädchens, welches sich zu einer Festlichkeit geschmückt hat, in etwa beschmutze; die ganze Erscheinung des Mädchens leidet darunter. Dafür, daß die Schuld jemanden treffe für das Unheil des Ganzen, ist im allgemeinen durchaus nicht erforderlich, daß ihm das Ganze aktuell gegenwärtig sei. Es genügt, daß er für seinen Teil die gehörige Sorgfalt unterlasse und daß er wisse, sein Fehler sowohl wie sein Erfolg habe die Kraft und das Vermögen in sich, noch weiter einzufließen.

Was also die Molinisten sagen, die Gottlosen seien im Vergleiche zu den Gerechten vernachlässigt; sie könnten nichts für ihre Sünde, weil sie die wirksame Gnadenbestimmung nicht gehabt, ist gänzlich haltlos und in gewissem Sinne frivol. Nach dieser Bestimmung, welche Gott als Urheber des Planes des Ganzen und als Lenker des Ganzen verleiht, wird niemand beurteilt. Nach ihr wird der Gottlose nicht verdammt und der Gerechte nicht belohnt. Jede solche Bestimmung ist dem einzelnen unbewußt. Gemäß ihr richtet er für sich allein betrachtet nicht sein freies Handeln ein.

Der Gerechte wird belohnt und der Böse wird bestraft, je nachdem sie im Bereiche ihrer Freiheit ein Hindernis gesetzt haben oder nicht. Dieses Bereich ist nicht so schwer

zu ziehen. Die Freiheit ist immer eine vernünftige. Ihre innere Richtschnur also ist die Regel der Vernunft. Worin besteht diese Regel der Vernunft? In der Substanz der einzelnen stofflichen Dinge. Wie ist diese Substanz als Regel des Willens wirksam? In der Weise, daß sie einerseits unter gewissen Einzelnheiten von Ort und Zeit, Größe und Figur u. s. w. erfaßt wird; und andererseits, daß sie als Träger für die Möglichkeit ohne Ende erscheint, auch unter anderen Einzelnheiten zu existieren. Diese zwei Punkte dürfen nicht außer acht gelassen werden.

Der Mensch sehnt sich nach Ehre? Gut! Dieser Zweck steht nach seiner allgemeinen Seite hin nicht im Bereiche seiner Freiheit. Er vermag sich davon nicht frei zu machen. Aber nun liegt es an ihm, zu sehen, wie er im einzelnen unter den bestimmten Verhältnissen von Zeit und Ort, die Mittel zu ergreifen hat, um diesen Zweck zu erreichen. Wohlgemerkt; was die Ehre, welche er erstrebt, zum Wohle des Ganzen beitragen soll, das regelt ihn niemals im einzelnen. Das weiß er nicht; das ist unbewußt in ihm verknüpft mit der Idee von „Ehre". Er hat nur die Ehre zu beurteilen unter diesen zwei Gesichtspunkten: 1) wie sie im einzelnen vorliegenden Falle sich nach den verschiedensten Verhältnissen hin zeigt; und 2) daß sie noch unter unendlich vielen anderen Verhältnissen sich zeigen kann; daß er also an keine Verhältnisse im einzelnen gebunden ist.

Kleider geben Ehre; aber auf wie lange? Geld giebt Ehre; aber in welchem Umfange? Lachen und verspotten nicht die Leute hinter dem Rücken den eitlen Geck, der da meint, etwas zu sein, weil er schön gekleidet ist. Wissenschaft giebt Ehre, Kunst giebt Ehre. Nun hier in allen Fällen gilt es zu wägen: Ehre gegen Ehre. Ich kann Kleider als Mittel zur Erreichung meines Zweckes gebrauchen; aber nur für gewisse Zeit- und Ortsverhältnisse, nach gewissen Umständen und immer mit der Bedingung, daß mich Kleider, Geld, Ruhm u. dgl. nicht von dem lebendigen Bewußtsein trennen, die

Ehre auch in unendlich vielen anderen Dingen finden zu können, daß mich die Einzelnheiten nicht binden und dadurch hindern im Verfolge des eigentlichen allgemeinen Zweckes. Sobald das einzelne mich von diesem lebendigen Bewußtsein abzieht; sobald es mich thatsächlich trennt von anderem derartigen Einzelnen, was da an und für sich und, wenn ich freien Sinnes wäre, auch nach meiner Überzeugung mehr Ehre einbringen würde; dann bildet es ein Hindernis für die Erreichung des Zweckes. Was für ein Hindernis? In dem Sinne ist dieses Einzelne dann ein Hindernis, weil es als Einzelnes in seiner Materialursache es hat, alles andere von sich auszuschließen und alles andere im Verhältnisse zu sich selber als ein Nichtsein zu betrachten. Nicht aber der Materialursache, welche vom anderen abschließt und gemäß der etwas gar nicht das Vermögen hat ein anderes zu sein, sollen wir folgen; sondern der Formalursache, welche der Vernunft zugänglich ist und jegliches Einzelne in dieser so vorstellt, daß es gemäß der Richtschnur seiner Substanz auch etwas anderes sein kann. Ein Beispiel.

Christus predigt die wahre volle Ehre. Er beweist seine Predigt mit seinem Beispiele und seinen Wundern. Paulus erachtet „für Kot alle Ehre, die von der Erde kommt" und „kennt seinen Ruhm nur im Gekreuzigten". Scharen von Heiligen ziehen Schmach und Schande vor der Welt aller äußeren Ehre vor. Unser Herz selbst wird von beseligendem Frieden durchzogen, wenn wir in einer Handlung unter bestimmten Verhältnissen von Zeit und Ort auf solche Ehre Rücksicht genommen und sie als das wirksamste Mittel, um eine Fülle von Ehre zu erreichen gebraucht haben! Trotzdem ist im einzelnen Falle wieder der täuschende Glanz der Welt mächtig. Steht es in unserer Gewalt, letzteren zu verwerfen und das wahre Mittel zum Zwecke zu ergreifen?

Wir reden nur von dem Bereiche des Einzelseins. Steht es in unserer Gewalt, eine Einzelnheit gegen die andere mit Hilfe der Vernunft, mit Hilfe der gehörten Bei-

spiele u. s. w. abzuwägen? Ohne jeden Zweifel. Welche Gewalt uns zum Wohle des Ganzen führt; welche Gewalt über diese Einzelnheiten hinaus Kraft und Richtung angiebt; was jenseits unseres Bewußtseins geschieht, das geht uns hier gar nichts an. Die mit den Sinnen verbundene Vernunft; die Auffassung des Einzelnen gemäß der allgemeinen Substanz, welche Einzelnheiten ohne Ende unterstehen kann; das ist die leitende Richtschnur unseres Wollens.

Der Schreiner macht seine Arbeit nach dem ihm gegebenen einzelnen Maße in Höhe und Tiefe, Breite und Länge. Was der Baumeister für einen Plan hat; welche Stelle er, der Tischler, und seine Arbeit in diesem Plane einnimmt; danach fragt er nicht und danach wird er weder gelobt noch getadelt. Wohl aber ist es der Baumeister mit seinem Plane, der in erster Linie ihn geleitet hat, wenn seine Arbeit gut ist und soweit sie gut ist; und er, nicht aber der Baumeister ist schuld daran, wenn seine Arbeit auf Grund eigener Nachlässigkeit vom Plane abweicht. Nur weil das Holz, die Werkzeuge, die Anwendung der Kräfte des Schreiners im Baumeister ihren Grund haben; ja, soweit die schlechtgemachte Thüre wirklich nun ein Teil des Baues ist; dankt sie auch trotz ihres Fehlers ihr Sein als Teil dieses Baues dem Baumeister, obgleich der Fehler nicht vom Baumeister kommt.

Was geben die Molinisten für eine Antwort, wenn ein im Gewissen Geängstigter sie fragt: Bin ich vorausbestimmt oder nicht? Habe ich die Gnade oder nicht? Sie sagen: Laß dich das gar nichts angehen; thue nur in allen einzelnen Fällen, die sich darbieten, deine Pflicht und das übrige wird sich finden.

Weshalb wird Judas bestraft? Weil er nicht zur Seligkeit vorherbestimmt war? Nein! Weil er im Bereiche seiner Freiheit für den einzelnen Fall vom Glanze des Geldes so sich hat leiten lassen, daß er für seine

Person sich selber die Möglichkeit anders zu thun freiwillig verschloß. Diese Möglichkeit bestand in ihm. Aber das Geld nahm im betreffenden Falle ihn so gefangen, daß alle anderen einzelnen Mittel, reich zu werden und zwar für immer reich zu werden, für ihn ausgeschlossen waren. Das war seine Schuld, denn er konnte anders thun; die Stimme seiner Vernunft sagte es ihm. Wir betonen nicht; er konnte anders thun mit Rücksicht auf die innere allgemeine Bestimmung. Nein; wir sagen, er konnte anders thun mit Rücksicht auf alles, was er während seines Apostolats selber gesehen und gehört, mit Rücksicht auf die Stimme seiner einzelnen Vernunft. Er konnte anders thun; so nämlich, wie — und das ist seine grenzenlose Beschämung vor den Gerechten — wie da tausend andere um größerer Summen und um unendlich geringerer Forderung willen thaten.

Die wahre Freiheit ist geregelt und begrenzt durch die Substanz stofflicher Erscheinungen im Innern der Vernunft; — und unter diesen Grenzen gelangt sie zur wirklichen Unendlichkeit. Die betreffende Substanz selber, insoweit sie als Vermögen unter unbegrenzt vielen Einzelnheiten wirklich zu sein erkannt wird, eröffnet den Weg dazu.

Die Zügellosigkeit hindert das Wirken des freien Willensvermögens, das da gerade als freies der Richtung der Substanz mit ihrem Vermögen ohne Ende für das betreffende Einzelnsein folgt, durch die grenzenlose Anhänglichkeit an die einzelne Erscheinung eines Gutes, ohne Rücksicht auf das Vermögen für anderes Einzelne; — und sie gelangt so zum Mißbrauche der Freiheit. Diese bleibt infolge dessen mit Rücksicht auf den betreffenden Akt und die Person des Wirkenden nur ein unnützes, totes Vermögen dafür, auch anderes lebendig und selbstbewußt wollen zu können als das, was sie thatsächlich im Augenblicke will.

Wie verhält sich nun dieses Überwiegen der einzelnen Erscheinung über das Vermögen für andere Wirklichkeit im Bereiche der menschlichen Freiheit zu Gott und seinem „zu-

lassenden" Dekrete? Ist letzteres vorher oder nachher? Die Antwort ist ganz zweifellos. Mag der Schreiner vorher an seiner Arbeit gethan haben, was er will; von dem Augenblicke an, wo er den Fehler macht, ist das Ganze verdorben. War das Ganze vorher? Waren gewisse Teile des Ganzen vorher? Gewiß. Aber daß nun das Ganze *verdorben* ist, das ist *nach* dem Fehler. Und daß es nun am Baumeister liegt, den Fehler für das Ganze zu erlauben, d. h. ihn stehen zu lassen oder andere Mittel zu ergreifen; das ist wiederum *nach* dem Fehler. Dafür muß erst der Fehler vorhanden sein.

Ähnlich verhält es sich hier. Der Wille des Menschen im allgemeinen ist gut. Soweit derselbe der gegebenen Regel im Akte folgt, ist er wiederum gut. Bis zu dem Punkte, wo er fällt, ist er gut. Das *folgt*; das ist *nach* der Bestimmung; *nach* dem positiven Dekrete; gleichwie was der Tischler vor seinem Fehler thut, *nach* dem Plane und der Regel, nicht aber *vorher* ist. Daß aber der Wille anderes Einzelnsein *nicht* will; daß er anderes zu seiner Befriedigung *nicht* für möglich hält; daß er somit *nicht* den Zweck wahrhaft will, der eben seiner Natur nach durch unbegrenzt viele Mittel zu erreichen ist und nicht bloß durch ein einzelnes; daß er seiner eigenen Vernunft *nicht* nachgiebt; — das ist ganz notwendig *vor* dem Erlauben und Zulassen oder *vor* dem Heben dieses Hindernisses. Erst wenn die Zulassung hinzutritt, wird der sündhafte Willensakt ein wirklich bestehender; gleichwie erst wenn der Baumeister, je nach seinen verborgenen Absichten, erlaubt, die schlechte Thüre einzusetzen, dieselbe wirklich als Teil des Baues besteht, natürlich ohne daß ihr Fehler vom Bauherrn kommt.

Damit löst sich auch diese andere Frage: wie sich in der Sünde das Formale zum Materialen verhält. Ist die Sünde oder das Fallen einmal da; dann wird auch alles, was früher im Akte und in der Vorbereitung zu demselben

moralisch gut oder gleichgültig war, vom Verderben beeinflußt, da ja eben nur um einen einigen Akt es sich handelt; gleichwie auch der ganze Bau leidet unter dem einzelnen Fehler. Was also früher formal, bestimmend gewesen sein konnte, das wird jetzt mit Beziehung auf das Verderben, das von der Sünde ausgeht, material, d. h. es leidet darunter, es bestimmt nicht mehr. Und in diesem Sinne sagte oben Gonet und Billuart, daß Gott das Materiale in der Sünde erst dann determiniert, nachdem der Sünder sich selbst determiniert hat. Nicht als ob die Kraft des Willens, mit welcher z. B. der Unzüchtige die Gegenstände seiner Leidenschaft liebt, von ihm, dem Sünder selbst, käme; nicht als ob der Sünder einen positiven Akt machte, wenn er sich zum Gegenstande der Sünde wendet; nein, da heißt es: in multitudine virtutis tuae mentientur tibi inimici; — vielmehr bestimmt er nur in dem Sinne sich selbst vor dem Dekrete und als Voraussetzung des „zulassenden" Dekretes, als er die Ursache alles dessen ist, was im Akte nicht ist und was doch sein müßte mit Rücksicht auf das im Innern befindliche leitende Vermögen: auf die Substanz in der Vernunft und die determinatio physica im Willen.

Zeigen wir nun, wie wir wiederum nur dem heiligen Thomas folgen, der die gemachten Schwierigkeiten kennt und widerlegt.

307. Stellen aus Thomas und anderen.

In II. dist. 37. qu. 2. art. 2. sagt Thomas: „Die Meinung, welche festhält, der Sündenakt sei in keiner Weise, auch nicht insoweit er Akt ist, von Gott (actus peccatorum nullo modo, nec etiam in quantum sunt actus, a Deo esse), ist sehr nahe dem Irrtume in zweifacher Weise" (propinquissimus est errori duplici modo). Albertus Magnus noch schärfer: [1]) „Diese Meinung (die eben erwähnte),

[1]) II. dist. 35. art. 7. Haec opinio (quam quidam theologi

die bei vielen älteren Theologen vorwog, wird jetzt kaum mehr gehört in den Lehrsälen und wird von vielen unserer Zeit für häretisch gehalten ... Da der Sündenakt einfach Akt ist und ausgeht von einer wirksamen, handelnden Potenz, die da, was ihre natürliche Beschaffenheit betrifft, vollendet ist, so geht er doch nicht von dieser Potenz aus, außer soweit diese bethätigt und bewegt ist von der ersten Ursache; sonst würde folgen, daß es zwei Principien giebt."

Die Sünde ist eben Gegensatz zur Bewegung, von sich aus wahrhaftiger Tod, Ausschluß anderen Seins; und als solche ist sie sogar nicht vom geschöpflichen Willen gewollt. Nur das Gute, was an ihr erscheint, ist gewollt vom Willen.

Dominicus Soto, der im Konzil von Trient gegenwärtig war und daselbst sein von den Legaten approbiertes Werk de natura et gratia schrieb, bezeichnet dies als die damalige Meinung der Theologen mit den Worten (lib. I. c. 18.): „Die Theologen machen darin gar keine Schwierigkeit, zu bekennen, daß von dem Sein, welches der Sünde innewohnt, Gott die Ursache sei (haud equidem non diffitentur theologi, entitatis (ita vocant) quae est peccatum, Deum esse causam) und zwar in der Art jener Ursächlichkeit, kraft deren Er alles Lebloſe und Belebte zur entsprechenden natürlichen Thätigkeit hinbewegt (eo efficientiae genere, quo cuncta animantia et inanimata ad suas actiones naturales promovet);" also nicht in der Art der moralischen Ursächlichkeit, sondern der physischen. Augustin schreibt im

---

habebant existimantes actus malos, etiam in quantum actus sunt et entia, non esse a Deo sicut a prima causa efficiente), quae obtinuerat plurimos antiquorum, fere cessit ab aula et a multis modernorum reputatur haeretica ... Cum actus malus sit simpliciter actus, egrediens a potentia activa, perfecta secundum naturam, non egreditur ab ea, nisi secundum quod movetur a causa prima, alioquin sequeretur duo esse prima principia.

selben Sinne:[1]) „Da nun also der Wille selber von Gott vorbereitet wird," so die Schwierigkeit, welche ihm die Mönche von Adrumet zusammen mit ihrem Abte Valentin machten, „warum tadelst du mich, weil du siehst, daß ich seine Gebote nicht will; bete vielmehr zu Ihm, daß Er in mir wirke das Wollen und Vollbringen. Ich würde mit Recht Vorwürfe erhalten, wenn ich jene Gnade aus meiner Schuld nicht hätte, d. h. wenn ich dieselbe mir geben könnte oder sie selber mir nehmen und trotzdem dies nicht thun wollte, oder wenn ich sie zurückwiese, da Gott sie mir giebt."

Die Schwierigkeiten der Molinisten, das sieht man wohl, sind sehr alt und es ist sehr unrecht, fortwährend zu einem „Fortschritt" oder zu einer „Entwicklung" der Theologie seine Zuflucht zu nehmen, damit die erneuerte Vorlage derselben gerechtfertigt erscheine. Was antwortet Augustin.[2]) „Die Gnade verursacht in uns den im höchsten Grade freien, starken, unbesiegten Willen und nicht erlangt der Wille durch die Freiheit Gnade, sondern vermittelst der Gnade die Freiheit."

Und im selben Buche:[3]) „Der Beistand der Gnade wird denjenigen, die ihn haben, aus Barmherzigkeit gegeben und denen, die ihn nicht haben, aus Gerechtigkeit versagt zur Strafe der vorhergehenden Sünde, wenigstens der Erbsünde." Keine von diesen Antworten ist der ähnlich, welche die

---

[1]) De correp. et gratia c. 4. Cum ergo et ipsa voluntas a Domino praeparetur, cur me corripis quia vides me ejus praecepta nolle et non potius ipsum rogas ut in me operetur velle et perficere. Recte corriperer, si eam (gratiam) mea culpa non haberem, hoc est, si possem mihi dare vel sumere ipse, nec facerem, vel si dante illo accipere nolissem.

[2]) L. c. c. 8. Gratia causat in nobis liberrimam, fortissimam, invictissimam voluntatem et voluntas non libertate consequitur gratiam sed gratiâ libertatem.

[3]) L. c. 5. et 6. Auxilium gratiae quibuscunque datur ex misericordia datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in poenam praecedentis peccati et saltem originalis.

Molinisten geben. Die folgende noch weniger als die vorhergehenden. Zu den Worten des Johannesevangeliums: „Wenn der Vater ihn nicht zieht," bemerkt Thomas:[1]) „Wie ein schwerer Körper nicht nach oben geht, außer wenn er von einem anderen gezogen wird; so kann auch das menschliche Herz, das da aus sich selbst nach unten fällt, nicht in die Höhe streben, wenn es nicht gezogen wird durch die Gnade. Wird es aber nicht erhoben, so ist der Mangel nicht auf seiten des Ziehenden; der da, soweit es an Ihm liegt, keinem Menschen mangelt, sondern er besteht auf Grund des Hindernisses, welches der zu Ziehende entgegenstellt."

308. Der erste Einwurf und seine Zurückweisung.

Der erste Einwurf läßt sich auf die beiden Sätze zurückführen.

a) Ist das „erlaubende" Dekret ein hinreichendes Mittel, um die Sünde zu erkennen; fällt also der Wille sich selbst überlassen mit unfehlbarer Gewißheit; so erscheint derselbe von sich aus zum Bösen bestimmt und es ergiebt sich zum mindesten die Vollbringung des geringsten Guten, selbst in der rein natürlichen Ordnung, wie z. B. mit Klugheit den Staat regieren, als eine bedingungslose Unmöglichkeit; was letzteres gegen die offenbaren Aussprüche der heiligen Augustin und Thomas sich richtet.

b) Bestimmt Gott positiv zum Material der Sünde; so ist Er auch die wirkende Ursache der Bosheit in derselben, da beides untrennbar verbunden ist.

---

[1]) Comm. in Joan. „nisi pater traxerit eum". Sicut grave per naturam non potest ferri sursum, nisi trahatur ab alio: ita cor humanum ex se ad inferiora tendens non potest sursum elevari, nisi tractum per gratiam. Si vero non elevetur, non est defectus ex parte trahentis, qui quantum in se est nulli deficit, sed est propter impedimentum ejus qui non trahitur.

Der erste Satz verwechselt die Fähigkeit zu fallen mit der Bestimmung zum Fallen.

Eine positive Bestimmung zu fallen müssen vielmehr die Molinisten annehmen. Nach ihnen fällt der Mensch aus sich selbst; nicht darum, weil Gott nicht mit ihm ist, sondern weil der Mensch sich selbst zur Sünde bestimmt. Also ist im Menschen dann etwas Positives, was zum Fallen treibt und bestimmt.

Nach den Thomisten aber ist jede Bestimmung im allgemeinen, alles Positive in der Sünde, von Gott; und es ist zu Gott als zu seinem Ziele und Ende gerichtet. Das Nichts, der Pessimismus, kann also da gar nicht das Ende der Sünde als eines Aktes bilden; sondern höchstens das Ende des einzelnen Sünders. Thomas drückt dies mit den Worten aus:[1]) „Gott kann gar nicht, selbst nicht indirekt, Ursache der Sünde genannt werden. Denn obgleich er einigen keinen Beistand leistet, der da, wenn er geleistet würde, die Sünde verhinderte, so thut Gott doch dies alles gemäß der Regel seiner Weisheit und Gerechtigkeit, da Er selber die Weisheit und Gerechtigkeit ist; deshalb kann es Ihm nicht angerechnet werden, wenn jemand sündigt."

Dieser Einwurf ist also beim Thomismus gar nicht möglich, gerade weil der letztere daran festhält, daß alle Bestimmung in der Sünde von Gott ist und bloß das, was von dieser Bestimmung abweicht oder abfällt, vom Sünder. Abweichen oder Abfallen aber, trotzdem daß das positive Vermögen besteht, vollkommen zu werden, das rührt daher, daß die Kreatur ihrer Substanz nach nur Möglichkeit ist; also gemäß ihrem Ursprunge aus dem Nichts einerseits fallen, aber

---

[1]) S. th. 1. 2. qu. 79. art. 1. Deus peccati causa (etiam indirecte) dici non potest, nec debet. Quia tametsi aliquibus non praebeat auxilium, quod si praeberet, non peccarent, hoc totum facit secundum ordinem sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia; unde non imputatur ei quod alius peccet sicut causa peccati.

auch gemäß der Gattung der ihr verliehenen Möglichkeit andererseits stehen kann. Sie fällt notwendig, sobald Gott die Hand zurückzieht; nicht weil ihr damit ein positiver Trieb zum Fallen gegeben würde, sondern weil sie ohne Gott nichts und weil sie auf jeder Stufe der Entwicklung ohne Gott wieder immerdar nichts ist. Selbst der Abfall, die Sünde, wäre nicht möglich, wenn nicht das Positive, von dem der Abfall geschieht, also die Möglichkeit zu stehen, gut und somit ein Widerspruch vorhanden wäre.

Was von dem Gewirktwerden des natürlich Guten gesagt worden, gehört gar nicht hierher. Übrigens spricht es eher für die thomistische Ansicht und bekräftigt dieselbe. Was ist denn dieses natürlich Gute, soweit es an sich betrachtet wird, anderes als ein Vermögen, Mittel zu sein für die Erreichung des Endgutes! Häuser bauen, den Staat regieren, Äcker bepflanzen ist doch kein Endzweck. Vielmehr wird dies alles für den einzelnen erst dann etwas endgültig Gutes, wenn es als Mittel zum Endzwecke benützt wird. Geschieht dies nicht, so mag dieses alles einen Vorteil bieten für andere; gerade wie die schlecht gemachte Thüre für die Diebe einen Vorteil bietet und für den Verfertiger eine Schande ist. Für jenen, der diese Güter für seinen Geiz, für die Unterdrückung anderer u. dgl. persönlich mißbraucht, werden sie selber ein Übel. Das aber sagen ja gerade die Thomisten, daß das Gute in der Sünde, das positive Vermögen, von welchem der Sünder abfällt und welches er deshalb mißbraucht, von Gott ist und nur das Fallen, der Mißbrauch vom Sünder. Also spricht der Einwand gerade von dieser Seite her ganz für die Thomisten.

Der zweite Satz ist ein alter Bekannter. Die Pelagianer beanspruchen ihn wörtlich als ihr Eigentum: „Gott ist die Ursache der Erzeugung des Menschen, also wenn die Zeugung des Menschen untrennbar mit der Erbsünde verbunden ist, so ist Gott Urheber der Erbsünde." So Julianus und Pelagius. Unsere Antwort kann sich demnach durchaus

nach der des heiligen Augustin richten. (Contra Julian. lib. 3. cap. 9.) „Die Erbsünde ist nicht mit der Natur der menschlichen Zeugung gegeben," sagt Augustin, „sondern beruht auf der Verbindung des einzelnen Menschen mit dem Stammvater Adam. Wäre Adam beharrt im Zustande der Unschuld, so würde auch die Erzeugung ohne Sünde geschehen. Gott also, der zur Natur der menschlichen Zeugung mitwirkt, ist deshalb nicht die Ursache der Erbsünde; sondern Adam ist dies, der durch seinen Ungehorsam die ganze Natur des Menschen, die da vermittelst der Zeugung die Einheit unter den einzelnen Menschen herstellt, von Grund aus verdorben hat."

Ebenso sagen wir: Nicht der Natur des Wortes, das ich spreche, nicht der Natur des Willens, der das Sprechen befiehlt, haftet die Lüge als Abweichung von der Wahrheit an; sondern diese kommt von der Schwäche des Willens. Trotzdem aber kann die Lüge nicht getrennt werden vom Worte. Jene bewirkt Gott nicht, dieses aber bewirkt Er; gerade wie Er zur Zeugung mitwirkt, nicht aber zur Erbsünde.

Ist denn der Lehrer, welcher die Hand des kleinen Kindes beim Schreiben führt, in der Zeichnung der Buchstaben die Ursache der Mißgestaltungen, die mitunterlaufen? Nein; er ist die Ursache des positiv Guten und Rechten in der Form der Buchstaben; die Schwäche der Knabenhand verschuldet den Abfall von dieser Form.

Oder, um an ein Beispiel des heiligen Thomas wieder zu erinnern, welches dieser beständig bei dieser Gelegenheit braucht; ist denn die Bewegungskraft im Lahmen die Ursache, daß dieser lahm geht? Gewiß nicht; dieselbe ist Ursache, daß er überhaupt geht. Von dem lahmen Gehen trägt die Schwäche der Beine die Schuld.

Wir weisen jedoch zur Beantwortung des Einwurfes noch auf die obige Darstellung des materiale und formale in der Sünde hin. Daß der Bau in seinen Teilen gut

vorausschreitet, davon ist die Tüchtigkeit des Baumeisters die erste bestimmende Ursache; seine Einwirkung geht vorher dem Bauen; sie ist formell bestimmend. Dasselbe trifft zu beim Einwirken Gottes, wenn von der Zeit abgesehen und nur das prius naturâ, die Voraussetzung der Ursache für die Wirkung an sich betrachtet wird. Entschließt sich der Mensch z. B., zum allgemeinen Besten ein Haus zu bauen, den Staat zu ordnen oder zu ähnlichem, so ist dafür insoweit Gott die erste formell bestimmend einwirkende Ursache, sowohl für den Willen wie für die physischen Erfordernisse.

Kommt ein Fehler zu einem Teile des Baues hinzu, so wird unter dem Einflusse dieses Fehlers das ganze Frühere, und bleibt der Fehler bestehen, das ganze Spätere, sogar der ganze Plan, soweit er stofflich ausgedrückt ist, Material des Fehlers. Was früher bestimmend, formell war, das wird jetzt bestimmbar, material. Man spricht vom verfehlten Bau, von einem in der Ausführung verfehlten Plane, trotzdem alle übrigen Teile an sich gut und der Plan an sich gut ist. Dafür ist der Fehler die erste Ursache; und der Baumeister wird nun das bestimmende Moment, nicht für den Fehler, aber für das ganze Material des Fehlers. Er hat dieses Material gewollt und positiv gewollt, aber nicht als Material eines Fehlers; nicht damit man von einem verfehlten Baue spreche. Er hat es gewollt; insoweit der Plan die bestimmende Ursache oder die Form für die Ausführung sein sollte.

Daß jetzt das Material des Fehlers, worunter selbst der Bau, resp. dessen Ausführung einbegriffen ist, als solches Material von ihm, dem Baumeister, herstamme, das ist nicht sein Wille; davon ist er nicht die erste Ursache, darin folgt er dem Fehler. Daß man sagt, der Bau dieses Meisters ist verfehlt, das rührt nicht von seiner Bestimmung her; obgleich der Umstand selbst, daß der Fehler so stark hervortritt, dank der guten Vollendung der anderen Teile, von ihm herrührt allerdings per accidens.

Soweit der Fehler als Fehler reicht, ist der Künstler keine Ursache; der Fehler ist es allein. Soweit das Positive und vom Fehler Gemißbrauchte an sich allein betrachtet reicht, ist er, der Künstler, absolut die erste Ursache. Soweit letzteres Material für die Erscheinung des Fehlers ist, ist der Künstler zweite Ursache; der Fehler der erste. Ähnlich geht es auch mit Gott. Für den Willensentschluß, ein Haus zu bauen, den Staat zu ordnen, ist Gott die erste Ursache. Für den Geiz oder den Stolz, auf den dies später als auf den persönlichen Endzweck bezogen wird, ist das Geschöpf erste Ursache. Daß nun das Bestehende und in erster Linie positiv Bestimmte nun bestimmbar, material wird unter dem Fehler, verdorben wird für die einzelne Person, Material der Sünde wird; davon ist das Geschöpf unter diesem Gesichtspunkte erste Ursache und Gott zweite. Das ist genau bestimmt die Bedeutung des quodammodo der Thomisten, die natürlich nicht in jedem Satze jeglichen Ausdruck auseinandersetzen können — nisi creatura quodammodo se prius determinaverit, non est Deus causa ejus quod est materiale in peccato.

Gott bestimmt in diesem Falle den Willen „objektiv". Das will heißen: Die einzelne Bestimmung des Willens, die als positives Sein von Ihm als der ersten Ursache ausgegangen, ist als fallende, von sich selbst abweichende, insoweit sie positiv noch bestimmt ist, immerdar von Gott. Aber sie ist als moralisch gefallenes und damit auch in ihrem positiven Gehalte verdorbenes, unter der Sünde leidendes Sein nun als Wirkung Gottes thatsächlich nicht gewollt, sondern reiner Gegenstand, Objekt der Erkenntnis, während sie früher positiv gewollt worden.

Wenn ferner bemerkt wurde, daß, weil Gott seinen Gnadenbeistand nicht giebt und deshalb der Mensch fällt, Gott doch immer moralisch zur Sünde beitrage, wie etwa jener, welcher dem Lahmen die Krücken entzieht, Ursache von dessen Fall ist, mag auch der letztere aus eigener Schwäche

fallen; — so mögen doch immer wieder die Molinisten dies zuerst lösen. Denn ihre Lehre ist es, daß wenn Gott die gratia congrua nicht giebt, der Mensch unfehlbar sündigt. Sie mögen nur an die Stelle der gratia efficax die gratia congrua setzen, so haben sie ihre eigene Schwierigkeit; freilich mit dem Unterschiede, daß sie bei ihnen unlösbar ist. Denn nach ihrer Annahme muß im menschlichen Willen ein wahrer Kampf zwischen zwei positiven Principien stattfinden, und zwar zwischen zwei Principien, die von einander ganz unabhängig sind. Wie kann nun der einzelne Mensch dafür, daß er etwas in seinem Willen hat, was positiv zum Bösen treibt und daß das gute Princip nicht Sieger wird! Der Mensch will doch das Gute im allgemeinen.

Bei den Thomisten aber steht die positive Wirkung des allseienden Princips nur sich selbst gegenüber; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese Wirkung, sobald sie dem Geschöpfe eigen ist, sogleich Möglichkeit, Vermögen wird, das da fallen kann. Die positive Wirkung also, welche von Gott ausgeht und im Willensvermögen bleibt, kann ihrerseits thatsächlich fallen; und so steht dieses Thatsächliche, was fallen kann, gegenüber der Richtung des von Gott gegebenen Vermögens, die stets auf das Gute zeigt. Da besteht keinerlei Schwierigkeit.

Oder muß etwa Gott das Vermögen soweit bethätigen, als dieses bethätigt werden kann? Das Vermögen stammt von der unendlichen Fülle, trägt also die Spur des Unendlichen dem Können nach: es kann immer mehr empfangen. Da müßte also alles gleich vollendet sein. Um einen Vergleich zu gebrauchen; es müßte alles Sonne sein. Kein Stäubchen, kein Sandkorn dürfte existieren. Nur Sonnen sollten alle leblosen Geschöpfe sein Nur Löwen, nur Adler alle Tiere. Nur Eichen alle Bäume, ja keine Dornen; nur Rosen alle Blumen, ja keine Veilchen. Das Geschöpf kann ja so weit kommen unter der Einwirkung Gottes. Nur

Marien müßten alle Seelen sein; ja keine, die mehr oder minder selig wäre!

Wäre das schön?

Thomas hat bereits auf diesen Einwand geantwortet: „Gott erlaubt, daß einige sündigen; und das Positive, welches der Sünder in sich mißbraucht, das wird gemäß der Ordnung der Weisheit und Gerechtigkeit geregelt." Gott ist in keiner Weise Ursache der Sünde. Denn soweit die Sünde dem einzelnen Sünder schadet, hat sie bewußterweise im Bereiche der menschlichen Freiheit ihre erste Ursache, welche bei einer Einzelheit stehen bleibt und alles andere, was möglicherweise noch Mittel zum Zwecke sein kann, von sich ausschließt. Soweit Gott sie nicht hindert, also beschließt, sie zu gestatten, hat dieser positive Akt der Zulassung seinen Grund in der „Weisheit und Gerechtigkeit Gottes".

„Nicht immer," so Thomas,[1]) „wird das, was dem Mangel im Handeln folgt (also die Sünde, welche folgt dem Mangel im Willen kraft der Zulassung Gottes), zurückgeführt wie in die Ursache in den Wirkenden, deshalb, weil dieser nicht wirkt; sondern nur in dem Falle, wenn dieser letztere könnte und müßte wirken und es doch nicht thut. Denn wenn ein Steuermann das Schiff nicht regieren könnte oder er wäre nicht beauftragt damit, so würde es ihm nicht als Schuld angerechnet, falls das Schiff untergeht."

Wir können die Entgegnung kurz mit folgendem Syllogismus schließen:

Wenn die Ursache etwas bewirkt, mit dem untrenn-

---

[1]) S. th. 1. 2. qu. 6. art. 3. Non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio quae per absentiam gubernatoris contingit.

bar ein Übel verbunden ist, so bewirkt diese Ursache auch das Übel. Darin wird folgendermaßen unterschieden.

Das ist richtig, falls aus dem, was die betreffende Ursache bewirkt, seiner Natur nach das Übel folgt, wie die Frucht dem Baume.

Es ist falsch, wenn aus dem, was eine solche Ursache bewirkt, seiner Natur nach das Übel nicht folgt, sondern dasselbe aus einer anderen Quelle fließt. Gott hat das Vermögen des Willens gegeben. Daraus fließt aber nicht mit Notwendigkeit oder es fließt vielmehr aus dieser Wirkung von seiten Gottes gar nicht das Übel. Daher rührt vielmehr die Richtung auf das Gute. Das Übel fließt aus dem subjektiven Ursprunge des Willens, dem Nichts; und daher rührt es auch im allgemeinen her, daß der Wille fallen kann. Das Nichts aber hat Gott nicht verursacht.

309. Die Schrift und der zweite Einwurf.

All das führt uns wieder zum hundertachtzehnten Psalm. Wohin geleitet den Psalmisten die Erinnerung an seine Niedrigkeit, an die Gefahr, die ihm sein Ursprung aus dem Nichts beständig bringt? „Wohl mir, daß Dein Gesetz meine Betrachtung ist, sonst wäre ich wohl schon untergegangen in meiner Niedrigkeit.“ So hatte er gesprochen. Und er fährt fort: „Bis in Ewigkeit werde ich nicht vergessen Deiner Rechtfertigungen, denn in ihnen hast Du mir Leben gegeben.“ Bemerken wir, wie der Psalmist wieder anfängt, aufzusteigen zur Ewigkeit. Er war herabgestiegen zu den Fluten der Zeit, die da hinfließt von Geschlecht zu Geschlecht. Er hatte gesehen, daß auf diesen unhaltbaren Fluten wie eine Krone die Wahrheit thront, daß die Bestimmung des Ewigen in der Vernunft sich im vernünftigen Willen ihren Sitz erkoren und von da aus alles Wechselvolle durch ihre „Ordnung“ beherrscht, damit „alles Ihm diene“.

Das Licht für die Welt, ihr „Tag“ ist der geheime

Willensbeschluß der ewigen Weisheit. Tiefer war er noch heruntergestiegen bis in das eigenste Bereich der menschlichen Freiheit und da war es ihm schon klar geworden, wie alle einzelnen Erscheinungen, die da im Stoffe unter der im Innern des Dinges regierenden eigenen Substanz vorübergehen, trotzdem aber dabei maßgebend und grundlegend für die menschliche Vernunft als Regel des freien Willens sind, wie diese Erscheinungen fortwährend mit dem göttlichen Gesetz, sowie es geoffenbart worden, verglichen werden müssen, wenn der Mensch nicht versinken will.

Aber das genügt nicht. Der heilige König hat es ja erfahren; er hatte gesündigt und schwer gesündigt, Nein! Soll die thatsächliche Betrachtung des geoffenbarten Gesetzes Gottes von nachhaltigem Nutzen sein, so muß hinzukommen das still ergebene Vertrauen in die verborgene Führung: Qui deducis velut ovem Joseph hatte er ein anderes Mal gesagt. Gott ist in uns. Er ist in unserer Vernunft durch das Licht des Glaubens und dementsprechend ist die Bestimmung seiner ewigen Weisheit unserem Willen eingeprägt; unbewußt zwar uns selber, aber um desto zuverlässiger der festeste Halt unserer Schritte, die unverlierbare Zuflucht unserer Hoffnung. Was sagt derselbe Sänger von den Gottlosen und worin sucht er den tiefsten Grund ihrer Gottlosigkeit; „sie glauben nicht an den Gott, dessen Wirkung sie in sich tragen," etenim non credentes inhabitare Dominum Deum. Und der Apostel spricht: „Die Liebe Gottes," vermöge wir das im einzelnen wollen, was Gott will, „ist ausgegossen in unseren Herzen," nicht etwa durch uns, sondern „durch den in uns wohnenden Geist Gottes". Hier aber knüpft der heilige Sänger an die Ewigkeit an: „Ich will nicht vergessen Deiner Rechtfertigungen, soweit diese in der Ewigkeit bei Dir allein verborgen sind." Vertrauen will ich auf Deine verborgenen Ratschlüsse und mich überlassen der Art und Weise, wie Du Deine Wege mit mir rechtfertigen wirst. Das ist der Geist des Glaubens, von dem Paulus sagt:

„Der Gerechte lebt im Glauben" und den der Liebesjünger preist: „Was ist es, das die Welt überwindet: Unser Glaube."

Deshalb kann der gottbegeisterte Sänger wohl fortfahren: „Dein bin ich, mache mich selig: denn Deine Rechtfertigungen habe ich behütet." O fliehe, Christ, alles jenes, was dich von Gott entfernt! Und was entfernt dich von Gott? Alles, was dir nicht Veranlassung giebt zu sagen: O Gott, ich bin Dein. Das nur kann dich retten, was in Gott und insoweit es in Ihm seine volle erste Ursache hat. Wie ist es doch möglich, daß man solche Angst hat vor dem Einflusse Gottes! Je mehr du dem Bettler giebst, desto mehr ist er dein. Wir sind um so mehr Gottes, je mehr wir von Ihm haben. Verstehst du etwas recht? Willst du etwas wahrhaft Gutes? Das kommt von Gott, es ist sein zuerst; und weil es eben Gottes ist, kann Er es Dir geben. Es kann dein sein; und kraft dessen bist du Gottes: Du sagst: Dein bin ich, o Gott. Darauf beruht dein Heil und gerade das ist das Fundament in den Rechtfertigungen Gottes, welches du bewahren mußt. Alles, jeder Akt, jedes Pünktchen Sein in dir ist zuerst und allein durch den Willen Gottes für dich bestimmt und deshalb gehört es dir. Gieb davon Gott allein die Ehre und sage: „Dein bin ich, mache mich selig."

Wie kommt der königliche Sänger zu dieser Verbindung? Du kümmerst dich um deine Kleider, weil sie dein sind; du bebauest im Schweiße des Angesichts deinen Acker, weil er dein ist; du besorgst dein Glied, wenn es krank ist, weil es dein ist. Aber was ist denn alles dies anderes wie ein elender Schatten von der Sorgfalt, von der Liebe, die Gott uns entgegenträgt, weil wir sein sind! Nur wenn wir nicht sagen können: „Dein bin ich;" dann und insoweit fallen wir ab von seiner Liebe und Sorge. Und da sollen wir Furcht haben, diesen Gott, die Liebes- und Seinsfülle selber als unumschränkten Herrn nicht allein mit den Lippen

zu preisen, sondern in allem unserem Thun und Lassen als solchen anzuerkennen?! Da soll man so kalt sagen: was ist das für ein Gott, der seinen Kindern, seinen Geschöpfen nicht hilft, wo Er wohl helfen kann! O nein! Der Herr schützt sein Eigentum! Nur wer nicht zu Ihm sagen will: „Dein bin ich," der ist nicht sein Eigentum, der ist Ihm fremd. Der sinkt thatsächlich zum Nichts; aber nur weil er will. Das Vermögen, das Gott gegeben, zieht nach oben.

Wer „unter diesem Schutze des Höchsten wohnt", weil er ein Recht dazu hat, denn Gott ist er zu eigen, der kann ruhig fortfahren:

„Mich erwarteten die Sünder, daß sie mich verderben; Deine Zeugnisse habe ich verstanden." Überstürze dich nicht in der Wahl deiner Mittel zum jedesmaligen Zwecke! Lasse warten die einzelnen Erscheinungen, welche in dir auftauchen! Lasse warten die sinnlichen Bilder! Lasse dich nicht forttreiben von ihnen, sondern wähle, sei selbständig, gebiete. Erst wenn du bei deiner Wahl von ganzem Herzen wiederholen kannst: „Dein bin ich, o Gott;" dann wähle und nimm; dann vertraue, daß der Geist Gottes dich regiert. Aber wie soll das geschehen? Es ist leicht für uns. Der Zwischenraum zwischen der einzelnen äußeren Erscheinung, die sich dir bewußt vorstellt und der inneren unbewußten, Bestimmung, die von Gott herrührt, ist, sozusagen, ausgefüllt. Der Tag, wo dies niedergeschrieben wird, ist der Weihnachtsabend. Da hast du, Christ, sichtbar das hohe Gesetz Gottes zur Betrachtung.

Der Glanz des Goldes stellt sich dir vor? Der Drang nach Reichtum ist berechtigt. Der Zweck ist nach dieser Seite hin gut. Aber lasse diese Erscheinung „warten", bis du sie der Krippe gegenübergestellt hast. Dann entscheide! Die hohe Stellung, der eitle Ruhm unter den Menschen taucht in dir auf? Lasse die einzelne Erscheinung, welche sich dir unter den bestimmten Verhältnissen darbietet und unter der immerhin etwas Wahres verborgen ist, lasse sie nur immer

warten! Vergleiche sie ruhig mit der Krippe! Da liegt die sichtbar gewordene Wahrheit. Du wirst der in dir wohnenden Bestimmung des Höchsten gerecht werden, wenn du dieses Gesetz verstehst.

Wie kann man doch sagen: Was nützen Sakramente, Gebete, Predigten, wenn alles auf den Willen Gottes ankommt? Nein; darauf kommt es an, daß uns dieser Wille zu eigen wird, daß wir immerdar sagen können: „Dein bin ich." Und deshalb hat der Herr selbst für den Bereich unserer menschlichen Freiheit so viele Mittel aufgestellt, daß uns auch hier überall Gott entgegentritt in den sichtbaren Zeichen der Gnade und daß wir so immer und überall gewissermaßen als äußere Erscheinung ebenfalls das Gesetz Gottes finden.

Gott leitet und begleitet uns in der uns unbewußten Bestimmung zum einzelnen Zwecke und zum endgültigen Gesamtzwecke. Dafür müssen wir „glauben an den Gott, der in uns wirkt". Gott leitet und begleitet uns ebenso in unserer bewußten Bestimmung in unendlich vervielfachter Weise vermittelst der sichtbaren Wahrzeichen der Erlösung. Immer muß unser Heil daherkommen, daß Er es uns giebt; daß wir in jeder Beziehung sagen: „Dein bin ich," d. h. daß wie Leo der Große sagt, nur wir deshalb etwas unser nennen, weil wir Gottes sind. (Sermo I. de jejunio X. mensis: Diligendo itaque nos Deus, ad imaginem suam nos reparat, et ut in nobis formam suae bonitatis inveniat, dat unde ipsi quoque quod operatur operemur.)

Aber warum nennt der Psalmist alle diese sinnlichen Erscheinungen „Sünder"? „Die Sünder warteten auf mich?" Das enthüllt er im nächsten Verse: „Von aller Vollendung habe ich das Ende gesehen; weit ist Dein Gebot allzusehr." Conclusit omnia sub incredulitate ut omnium misereatur. „Alles hat Gott unter der Sünde versiegelt, damit Er aller sich erbarme," sagt Paulus.

„Verflucht sei die Erde um deinetwillen;“ heißt es in der Genesis.

Warum ein „erlaubendes“ Dekret, so sagte oben der zweite Einwand, da ja durch das positiv bestimmende Dekret das Positive in der Sünde vorherbestimmt und mit dem Positiven in der Sünde die Bosheit untrennbar verbunden ist. Die Antwort giebt der Psalmist, der Apostel, der Prophet. Gott hat die Sünde erlaubt. Er hat die erste erlaubt; — und dadurch stand die ganze Schöpfung als „Material“ der Sünde da. Der wunderbare Bau des Alls war durch einen Fehler befleckt und das Ganze der Verderbnis unterworfen worden. Ohne diese positive Zulassung konnte die Sünde kein thatsächliches Sein haben und die Welt konnte nicht ihr „Material“ werden. Siehe da das eine (negative) Ende der Vollendung, von welcher der Psalmist spricht. Weit, allzusehr weit war das Gebiet, wo die Sünde sich breit machte. Weit, allzuweit waren die Geschöpfe; denn immer mehr konnte die Sünde anstecken: „Calcabat sicut rex interitus super universam terram.“

Doch der Herr hatte nur diesen positiven Akt der Zulassung gesetzt, damit Er sich aller erbarme. Wohlgemerkt! Die Sünde, der Fehl als solcher bestand vor der Zulassung; sie war die Voraussetzung der Zulassung. Aber die Sünde konnte nicht erscheinen; nicht thatsächlich auftreten ohne dieselbe. Sie war nur im Bereiche des Vermögens für das Einzelsein, welches letztere als Sein ohne weiteres gut ist. Das Fallen ist mit aller Schuld vor der Zulassung, denn fallen kann nur ein Vermögen als solches; aber es gefiel Gott, es zuzulassen, daß die Häßlichkeit dieses Fallens gezeigt werde. „Das Gesetz,“ sagt Paulus an die Römer, „offenbarte die Sünde; war aber nicht Sünde. Peccatum ut appareat peccatum per bonum operatum est mihi mortem. Die Sünde war da vor der Zulassung. Aber die Zulassung erlaubte ihr, wirklich zu erscheinen, thatsächliches Sein zu haben; und als ein solcher Akt besitzt sie ihre

Kraft durch ihr materiale, durch die Vermögen, durch all das Sein nämlich, welches sie mißbraucht." (Röm. 7.) Nicht aber nur deshalb ließ Er die Sünde zu, daß sie öffentlich im wirklichen Sein auftrete, damit ihre Häßlichkeit offenbar werde: das hätte seiner Gerechtigkeit allein entsprochen. Nein; auch „damit seine Barmherzigkeit über alles sich ausdehne". Der Erlöser machte aus dem Äußeren, aus dem „Material" der Sünde unser um so größeres Heil. Und sichtbar trat dieses Heil vor uns; die ganze Erde umfassend und alles heiligend, was stofflich und sichtbar war. Nicht mehr „Sünder" waren die sichtbaren Erscheinungen; „besiegelt unter dem Fluche der Sünde." Werkzeuge wurden sie unseres Heiles, wenn wir nur wollen; ein doppeltes Eigentum Gottes, der sie sich durch sein Blut erkauft hatte. Und nun können wir in doppeltem Sinne sagen: „Dein bin ich, heilige mich."

Das andere, positive Ende für die Vollendung ist erschienen. „Weit, allzuweit ist geworden das Gebot des Herrn;" denn die gesamte Kreatur mit allen ihren Erscheinungen ist in einer dem Stoffe angemessenen Weise in der Erlösung eingeschlossen!

Daran schließe sich der Text des heiligen Thomas, dessen Erklärung noch weitere Erläuterung zu einzelnen Punkten bringen wird.

310. Text des Artikels.

„Ich antworte,[1]) daß Gott Einzelnes erkennt. Alle Vollkommenheiten nämlich, die in den Geschöpfen vorgefun-

---

[1]) Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia Omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet (qu. 4. art. 2.). Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur a

den werden, sind in Gott von vornherein vorhanden und zwar in einer höheren Seinsweise. Einzelnes erkennen gehört aber zu dem, was wir an Vollkommenheit in uns besitzen. Also muß notwendigerweise Gott das Einzelne erkennen. So betrachtet es auch Aristoteles für unzukömmlich, daß etwas von uns erkannt werde, was Gott seinerseits nicht erkenne; und er argumentiert gegen Empedocles, daß Gott ja höchst unwissend sein müsse, wenn er die Zwietracht nicht kännte. Jene Vollkommenheiten jedoch, welche in den niedrigen Seinsarten geteilt existieren, sind in Gott in höchster Einheit und Einfachheit vorhanden und aus diesem

---

nobis quod non cognoscatur a Deo, unde contra Empedoclem arguit (I. de an., III. Metaph.), quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt; unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales coeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit; quia singularia ex universalibus causis sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcunque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus singularia cognoscit applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit.

Et ideo aliter dicendum est quod cum Deus sit causa re-

Grunde erkennt Gott sowohl das Einzelne als auch das Allgemeine vermittelst seiner in höchster Einfachheit bestehenden Vernunft, während wir durch ein anderes Vermögen das Allgemeine und vom Stoffe Losgelöste und durch ein anderes das Einzelne im Stoffe Befindliche erkennen.

Auf welche Weise jedoch diese im höchsten Grade einfache Erkenntnisweise rücksichtlich des Einzelnen in Gott zu denken sei, das wollten einige Gelehrte darthun nnd meinten, daß Gott das Einzelne erkennt auf Grund und vermittelst des Erkennens der allgemeinen Ursachen. Denn in keinem Einzelnen findet sich etwas vor, was nicht von einer allgemeinen Ursache herrührte. Zum Beispiel: Wenn ein Astronom alle Bewegungen der Himmelskörper mathematisch wüßte, so könnte er vorhererkennen alle zukünftigen Sonnenfinsternisse. Das genügt jedoch in keiner Weise. Denn die Formen und Vollkommenheiten, welche das Einzelne vermittelst der allgemeinen Ursachen erhält, mögen wie auch immer miteinander verbunden werden; sie werden nicht zu etwas Einzelnem, wenn nicht der Stoff sie dazu macht. Wer sonach den Sokrates erkännte dadurch, daß derselbe weiß ist oder des Sophroniskus Sohn oder was auch immer anstatt dessen genommen wird, der würde ihn nicht erkennen, insofern Sokrates dieser (einzelne) Mensch ist. In der eben angegebenen Weise würde also Gott das Einzelne nicht kraft

---

rum per suam scientiam, ut dictum est, in tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam ad materiam necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum; necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei et non formae tantum.

und in dessen Einzelnheit, nicht eben als Einzelnes erkennen.

Andere noch behaupteten, daß Gott das Einzelne erkenne dadurch, daß Er allgemeine Ursachen für besondere einzelne Wirkungen gebrauche. Das ist aber nun gar nichts. Denn niemand kann etwas zu irgend welcher besonderen Wirkung gebrauchen oder auf eine solche anwenden, wenn er diese letztere nicht vorherkennt. Ein solcher Gebrauch oder eine solche Anwendung kann also kein Grund sein, Einzelnes oder Besonderes zu erkennen, sondern setzt vielmehr die Erkenntnis des Einzelnen voraus.

So muß denn diese Kenntnis anders erklärt werden. Da nämlich Gott die Ursache der Dinge kraft und vermittelst seines Wissens ist, so erstreckt sich so weit das göttliche Wissen, als sich erstreckt seine verursachende Kraft. Da nun die thätige verursachende Kraft Gottes sich nicht nur auf die Formen erstreckt, welche den Grund abgeben für das Allgemeine, sondern auch auf den Stoff, der den Grund abgiebt für das Besondere, Einzelne; so erscheint es notwendig, daß das Wissen Gottes sich bis auf das Einzelne erstreckt, da dieses eben erst durch den Stoff ein Einzelnes wird. Denn da Gott kraft seines Wesens anderes als Er selbst ist erkennt, inwiefern dieses Wesen nämlich als das bewirkende Princip alles anderen Seins dessen Ähnlichkeit ist, ist es unbedingt erfordert, daß das Wesen Gott das vollauf hinreichende Princip für die Kenntnis alles dessen ist, was durch dasselbe geschieht; nicht nur gemäß den allgemeinen Formen, sondern auch gerade insoweit das Einzelne als Einzelnes erwogen wird. Das Wissen des Künstlers könnte hier als Beispiel benützt werden, wenn durch dasselbe das Kunstwerk seinem ganzen Sein nach hervorgebracht würde und nicht bloß die demselben gegebene Form."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

311. Grundzüge des Textes.

Man möchte sich sehr täuschen, wenn man meinen wollte, dieser Artikel sei eigentlich im Grunde genommen nur eine Wiederholung des sechsten, in welchem dargethan wurde, wie Gott das eigene Sein der Geschöpfe erkenne; höchstens hebe er eine andere Seite dieses eigenen Seins hervor. Vielmehr nimmt der vorliegende Artikel eine ganz selbständige Stellung ein und ist von Grund aus unterschieden vom Inhalte des sechsten.

In dem letztgenannten handelte es sich um das Princip, welches im Dinge selbst dessen Sein zu einem diesem zugehörigen macht; also um das **suppositum**. Hier aber wird gefragt, wie Gott das Einzelne als solches erkenne und es wird ganz davon abgesehen, ob es ein eigenes Sein hat, wie dies z. B. beim einzelnen Menschen der Fall ist; oder ob es einem anderen zugehört, wie dies z. B. der menschlichen Hand oder der Farbe u. dgl. zukommt.

Dort wurde das Vermögen im einzelnen Dinge untersucht, dem es gedankt wird, daß von letzterem ein stehendes Sein als eigenes, selbständiges ausgesagt werden kann; daß also z. B. es heißt, diesem Menschen ist es eigen, menschliches Sein zu haben. Hier aber geht die Untersuchung dahin, daß festgestellt werden soll, wie Gott das thatsächliche, immer wechselnde Sein des Geschöpfes erkennt und nicht das feststehende Vermögen, einzeln zu sein.

Dort erörterte der Text des heiligen Thomas eine unzweifelhafte Vollkommenheit des Geschöpfes. Hier aber unterliegt dies bereits der Frage, ob denn das Einzelsein als solches zu erkennen eine Vollkommenheit genannt werden müsse. Denn richtet sich das vernünftige Erkennen auf den

in den Dingen selbst befindlichen Grund ihres Seins, so kann das Einzelsein gar keinen Gegenstand des vernünftigen Erkennens bilden. Daß der einzelne Mensch thatsächlich einen kurzen Arm hat und keinen langen, daß sich der bestimmte Baum gerade an dieser Stelle findet, oder zu dieser Zeit besteht und nicht zu jener; das hat gar keinen Grund im Einzelndinge selbst, es liegt nicht hinreichend begründet in dessen Substanz. Das ist an und für sich nicht Gegenstand vernünftiger Erkenntnis.

Aus dieser letzten Erwägung stammt es auch, daß dieser Artikel sich anschließt an denjenigen, der vom Übel handelte. Was ist das Übel ganz im allgemeinen? Der Widerspruch des thatsächlichen einzelnen Seins zum inneren allgemeinen Vermögen. Daß ein Ding etwas sein oder haben kann und müßte, trotzdem aber thatsächlich es nicht hat oder ist; — das ist für dasselbe ein Übel. Kein Einzelsein aber erschöpft das innere Vermögen. Immer hat das betreffende einzelne Ding das innere Vermögen, mehr, besser, vollendeter zu sein als es thatsächlich ist. Die breite Grundlage des Übels liegt also in jedem geschöpflichen Sein vor; weil jedes Geschöpf in sich das substantielle Vermögen hat, ungemessen vollendet zu sein und trotzdem thatsächlich immer beschränkt und beengt ist.

Von da bis zum ausgesprochenen Gegensatze zwischen dem thatsächlichen Sein und der Richtung, welche durch das Vermögen angezeigt wird; oder genauer von da an bis daß das thatsächliche Sein dem vollendenden Zwecke, auf den das Vermögen hinzielt, sich entzieht und somit letzteren in seiner äußeren Erscheinung unmöglich macht, ist nur ein Schritt. Der Apfel bringt z. B. immer so die innere Natur zum Ausdruck, daß letztere noch mehr thatsächlich werden könnte; das ist die allgemeine Unvollkommenheit, die dem Einzelsein im Verhältnisse zur inneren Substanz innewohnt. Der einzelne Apfel wird faul und macht so den Ausdruck der inneren Substanz für diesen Fall geradezu unmöglich: das ist ein Übel.

Ist nun gar im einzelnen Sein der Grund miteingeschlossen, warum es von der Richtung des inneren substantiellen Vermögens abfällt, wie dies bei den freien Handlungen des Menschen statthat; so ist dies ein moralisches Übel.

Wir stehen also bei diesem Artikel vor der an und für sich noch indifferenten Grundlage alles Übels; vor der Wurzel geschöpflicher Nichtvollendung. Und nach dieser Seite ist das Einzelne als solches keine Vollkommenheit und es erkennen gebührt nicht der Vernunft. Es ist vielmehr ein Nichtsein als ein Sein, vielmehr Schein als Wirklichkeit. Denn es entspricht nicht in der ganzen Ausdehnung seinem inneren subjektiven Grunde, der Substanz und den in selber enthaltenen Vermögen. Es besitzt da nicht die hinreichende Ursache dafür, daß und bis wieweit es etwas Wirkliches, also etwas Vollkommenes ist.

Deshalb sagt Thomas mit unübertrefflicher Feinheit: „Einzelnes erkennen gehört zu unserer Vollkommenheit" und nicht: „Ist eine Vollkommenheit unserer Vernunft." Für die menschliche Vernunft allein an sich betrachtet wäre es vielmehr eine Unvollkommenheit, Einzelnes zu erkennen, auch wenn sie es könnte. Denn es ist unzukömmlich für die Vernunft, etwas zu erkennen, ohne den Grund davon in sich zu enthalten. Das Einzelne als Einzelnes hat aber in der inneren Substanz des Geschöpfes, welches den Gegenstand des vernünftigen Erkennens bildet, keineswegs seinen ausreichenden Grund. Die innere Substanz nun ist als Idee die alleinige bestimmende Erkenntnisform für die Vernunft. Das Einzelne ist also nicht direkter Gegenstand vernünftigen Erfassens für uns. Dagegen gehört die Kenntnis des Einzelnen zu unserer Vollendung. Denn ohne eine solche könnte auch die Vernunft nicht ihren eigensten Gegenstand, die Substanz im Stoffe, auffassen, die ja nur vermittelst der einzelnen Erscheinung auf die menschliche Vernunft einwirken und sich derselben vorstellen kann.

Der heilige Thomas fährt deshalb fort und erklärt sich

mehr und mehr: „Wir erkennen wohl das Einzelne und Stoffliche vermittelst eines anderen Vermögens wie das Allgemeine und Stoffloſe; Gott aber erkennet beides vermittelst ſeiner durchaus einfachen Vernunft.“ Wir haben die Sinne, die nicht nach dem Grunde fragen und die deshalb das Einzelne nicht auf Grund der inneren Subſtanz als des ſubjektiven Seinsgrundes erfaſſen, ſondern als Einzelnes, nämlich als Farbe, als Figur, als ſüß ꝛc., inſoweit alles dies unter beſtimmten Zeit- und Ortsverhältniſſen ſich findet. Die Sinne an ſich betrachtet ſind eine bei weitem niedrigere Potenz für die Erkenntnis als die Vernunft; ſie richten ſich auf das geſchöpflich Unvollkommene und in ſich des Grundes Entbehrende. Neugierig ſein iſt ein Fehler, weil der Neugierige nur nach Einzelnheiten ſtrebt, unbekümmert um den inneren Grund. Iſt der Sinn aber kraft der einheitlichen menſchlichen Subſtanz, die aus Leib und Seele beſteht, mit der Thätigkeit der Vernunft verbunden, ſo gehört dies zur Vollendung des ganzen Menſchen, „zu unſerer Vollendung.“ Denn in dieſem Falle erkennt die menſchliche Vernunft wohl das Einzelne; aber unter dem Geſichtspunkte der Subſtanz, d. h. inſoweit dieſes Einzelne den Grund für ſein Sein in der eigenen Subſtanz beſitzt; es beſteht dann Wißbegierde.

Begreift jedoch eine Vernunft in ſich ſelber den Grund der Einzelnheiten und zwar den vollen und hinreichenden Grund derſelben, inſofern ſie thatſächlich Einzelnheiten ſind, ſo iſt es ohne alle weitere Einſchränkung eine große Vollkommenheit für ſie, Einzelnes zu erkennen.

Gott nun iſt ein ſolcher voller und zureichender Grund. Gott erkennt Sich ſelbſt. Alſo muß Er alles Einzelne erkennen. Und zwar muß Er es erkennen nicht weil Er die Subſtanzen und allgemeinen Formen kennt; denn dieſe bilden, auch wenn ſie alle miteinander verbunden werden, nicht das Einzelne; ebenſo nicht, indem Er den handelnden Vermögen im allgemeinen ein Sein giebt und ſie ſomit

fähig macht, einzelne Wirkungen hervorzubringen, also in diesen Vermögen das Einzelne erkennt; — nein; Gott weiß alles Einzelne allein darum, weil Er dessen verursachende Kraft ist, also den Grund desselben in Sich trägt und somit als wirkliche und wirksame Vernunft sie erkennt.

Unter Gottes Ursächlichkeit betrachtet ist dann das Einzelne nicht mehr Quelle von Unvollkommenheit, nämlich die an sich indifferente Grundlage des Übels und der Unzufriedenheit, weil in sich Grundlosigkeit; — sondern es ist etwas Wirkliches, Vollkommenes, was da allein dem inneren substantiellen Seinsvermögen im geschöpflichen Dinge es möglich macht, zum thatsächlichen Ausdrucke und damit zur Vollendung zu gelangen. Dies kann aber mit natürlicher Notwendigkeit nur in dem Falle geschehen, wenn das Geschöpf voll und ohne Fehl der göttlichen verursachenden Kraft unterliegt. Nur in diesem Falle ist von einem Übel nicht mehr die Rede; denn wo ein positiver Grund für das Sein ist, da und insoweit ist kein Übel.

Nur in diesem Falle kann die geschöpfliche Freiheit des Menschen nicht nur dem Vermögen nach, sondern in positiver, lebendiger Thatsächlichkeit bestehen. Denn Gott als erster bestimmender Grund im Willen des Menschen verleiht es demselben, daß Er sich selbst bestimme für die bestimmten Zeit- und Ortsverhältnisse, d. h. gerade für den einzelnen freien Akt als einzelnen und trotzdem immer lebendig das Vermögen behalte, für anderes Einzelne sich zu entscheiden. So trägt dann kraft der Bestimmung seitens der ersten Ursache der Mensch in sich selber den wahren Grund seiner einzelnen freien Handlung; gleichwie das künstlerische Ideal, welches im Herzen des Künstlers lebt und ihn für dieses Werk gerade bestimmt und nicht für ein anderes, der Grund ist, daß er frei wählt, wie, wann, wo, in welcher Größe, aus welchem Material er das Kunstwerk im einzelnen herstellt. Im Verhältnisse zum Ideal ist der Künstler nicht frei. Das treibt ihn vielmehr und davon heißt es vielmehr: „der Geist weht

wo er will". Aber kraft dieses in ihm lebendigen Ideals ist er frei in Bezug auf die Einzelnheiten in der Ausführung desselben und zwar ist er — immer im Bereiche der Kunst — um so freier, je fester und tiefer das Ideal eingedrückt ist.

Es ergeben sich aus dem Gesagten wie von selbst die zwei Punkte, die nun abzuhandeln sind:

I. die Vollkommenheit, welche aus den verursachenden Dekreten Gottes in die Geschöpfe ihrem thatsächlichen Sein nach fließt;

II. die Unvollkommenheit, die ihnen als einzelnen an sich betrachtet oder abgesehen vom verursachenden Einflusse des Urgrundes innewohnt.

312. Der heilige Thomas und die thomistischen Dekrete.

Es wäre wohl an dieser Stelle überflüssig, nach allem, was aus der Lehre des heiligen Thomas im Zusammenhange vorgetragen worden ist, noch eigens nachzuweisen, wie die Thomisten die Theorie ihrer Dekrete oder göttlichen Willensbeschlüsse aus ihrem großen Schützer geschöpft haben. Aber diese ganze Frage ist von den Molinisten, zumal der modernen Zeit, dermaßen mit der Lehre des heiligen Thomas vermengt worden; man hat sich so sehr bemüht, Stellen aus den Werken des heiligen Lehrers, oft sogar in sehr sonderbarer Weise zu verwerten; man hat so zahlreiche andere Lehrpunkte des Aquinaten alteriert, daß es erforderlich erscheint, noch ausdrücklich die Gleichförmigkeit der diesbezüglichen thomistischen Doktrin mit der des Engels der Schule hervorzuheben.

In der Summa C. G. stellt Thomas mit folgenden Worten die hier angeregte Frage:[1]) „Es muß dann gezeigt

---

[1]) C. g. c. 68. Deinde oportet ostendere, quod Deus cognitiones mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, cum ipse sit universale essendi principium.

werden, daß Gott die Gedanken des Geistes und das Wollen des Herzens in und vermittelst der Kraft der Ursache kennt." Welcher Ursache? „Da Er selbst das allgemeine Princip des Seins ist;" also nicht im geschöpflichen Willen.

„Gleichwie das göttliche Sein das erste ist und damit die Ursache alles Seins, so ist sein Erkennen das erste und damit die Ursache alles vernünftigen Thätigseins. Sowie also Gott dadurch, daß Er sein Sein erkennt und begreift, das Sein eines jeden Dinges zugleich erkennt; so auch erkennt Er alle Gedanken und alles geschöpfliche Wollen dadurch, daß Er sein eigenes Denken und Wollen erkennt."

Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificiata sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum. Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscitur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas se extendit. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam, cum quaelibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit ergo Deus cogitationes et affectus mentis.

Und wie das letztere zu verstehen sei, erklärt er im gleich darauffolgenden Texte: „Gott erkennt die Dinge nicht nur, insoweit sie in sich selbst sind, sondern auch insoweit sie in ihren Ursachen sich finden: Er erkennt nämlich die Beziehung der Ursache zur Wirkung. Die Erzeugnisse der Kunst aber sind im Künstler dadurch, daß sie in dessen Wissen und Wollen sich vorfinden, gleichwie die Naturdinge in ihren Ursachen sind vermittelst des Vermögens, welches diese Ursachen besitzen. Denn sowie die Naturkräfte ihre Wirkungen sich selber dadurch ähnlich machen, daß sie dieselben mit ihrer verursachenden Kraft wirken; so prägt kraft seines Wissens der Künstler jene Form dem Kunstwerke ein, welche dieses letztere seiner Kunst ähnlich macht. Und so verhält es sich mit allem, was vom freien Willen ausgeht. Gott also weiß die Gedanken und die Willensakte."

Ebenso: „So erkennt Gott vermittelst der Kenntnis seines Wesens anderes Sein als Er selbst ist, wie aus der Kenntnis der Ursache die der Wirkung hervorgeht. Worauf sich also die Ursächlichkeit Gottes erstreckt, das erkennt Gott in seinem Wesen. Diese Ursächlichkeit aber hat zum Gegenstande auch die Thätigkeit der Vernunft und des Willens Denn, da jegliches Ding wirkt gemäß seiner inneren Form, nach welcher es irgend welches Sein hat, so muß die Urquelle alles Seins, von der alle Form ausgeht, auch das Princip aller Thätigkeit sein; weil die Wirkungen, welche von den niedrigeren Ursachen erzielt werden, auf die ersten Ursachen sich zurückführen lassen und da mehr und tiefer enthalten sind, wie in den niedrigen. Also erkennt Gott die Gedanken und die Willensakte des Geistes."

Waren dem heiligen Thomas die Schwierigkeiten, welche die scientia media entgegenwirft, etwa nicht gegenwärtig? Er schließt dieses Kapitel mit den Worten:[1]) „Die Herr-

[1]) Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit de-

schaft aber, welche der Wille hat über seine Akte, vermöge deren es in seiner Gewalt steht, zu wollen oder auch nicht zu wollen, schließt wohl aus, daß das Willensvermögen nur auf einen beschränkten Seinskreis angewiesen sei und außerdem, daß eine außer ihm stehende beschränkte Ursache ihm Gewalt anthue; aber sie schließt nicht aus den Einfluß der höheren Ursächlichkeit, von welcher Sein und Wirken herstammt. Und so bleibt die Ursächlichkeit in der ersten Ursache, die da Gott ist, bestehen rücksichtlich der freien Willensakte, so daß Gott dadurch, daß Er Sich selbst erkennt, auch diese weiß."

Es geht Thomas noch weiter. Der Grund, weshalb Gott die Akte gerade der vernünftigen Kreaturen erkennt, ist bei ihm noch viel dringlicher und einschneidender als jener, kraft dessen Er die vernunftlosen Kreaturen kennt. Denn erstere sind erkennbarer und haben mehr thatsächliches Sein wie die letzteren und darum tritt Gott als verursachend tiefer in sie ein.

„Gott erkennt die mit Vernunft begabten Substanzen [1]) nicht minder, wie Er oder wie wir auch selber die vernunftlosen Substanzen erkennen; schon aus dem Grunde, weil die ersteren mehr erkennbar sind und mehr von thatsächlichem Sein

---

terminationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.

[1]) L. c. Deus non minus cognoscit substantias intellectuales quam ipse vel nos substantias sensibiles, cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius, affectio autem quaedam sit inclinatio ipsius ad aliquid (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus) relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

haben. Die Formen aber, welche den inneren maßgebenden Seinsgrund innerhalb der Dinge selber bilden und die ihnen entsprechenden Hinneigungen zu einem gewissen Seinskreise werden von Gott erkannt und von uns. Da also der Gedanke, welchen die Seele hat, von Gott her seine bestimmte innere Form besitzt; der Willensaffekt aber nichts anderes ist als die Hinneigung dieser Form im Gedanken zu irgend welchem Sein (denn jene Neigung, welche einem Dinge seiner Natur nach zukommt kraft der im Innern des Dinges waltenden Form nennen wir den Drang der Natur), so bleibt nur übrig, daß Gott die Gedanken und Willensregungen kennt." Mit diesen Worten nimmt Thomas zugleich den Gegnern ihre hauptsächliche Zuflucht: die Einrede nämlich, daß Gott nur insoweit im Innern der vernünftigen Kreatur wirke und verursache, als Er den Gedanken leitet und nur vermittelst desselben durch Vorstellung des einzelnen Zweckes den Willen bewegt. Eine zweifache Einwirkung auf den Gedanken findet von außen her statt.

Die äußeren Gegenstände können vermittelst der Sinne auf den Gedanken Einfluß haben; und die Leitung dieses Einflusses ist natürlich Gott zugehörig als dem Lenker des Universums. Darin allein besteht nach den Molinisten die Einwirkung Gottes auf die Vernunft und demgemäß auf den Willen.

Es wirkt jedoch auf den Gedanken ein und ist dessen formendes und bewegendes Element auch der innere Wille des Geschöpfes: „Wessen das Herz voll ist, davon lauft der Mund über," sagt der Herr. Die Gedanken folgen dem Willensaffekt. Das ist die zweite Art von Einwirken auf den Gedanken. Und diese Art Einwirkens hält hier der heilige Thomas fest. Gott giebt dem Willen als dem thätigen Vermögen des Geistes die Hinneigung oder den Affekt ebensogut und ebenso unmittelbar, wie Er jedem natürlichen Dinge den Drang seiner Natur giebt. Der Unterschied besteht nicht darin, „daß der Wille eine eigene Bestimmung von sich aus

dem bestimmenden Einflusse Gottes entgegenbringt und diesen letzteren dadurch modifiziert;" während dies die Natur eines unfreien Dinges nicht thäte. Nur dahin ist vielmehr eine Unterscheidung zu richten, daß die Substanz oder die Natur eines solchen unfreien Dinges sich überall und immer vermittelst einzelner Vermögen äußert und erst kraft der in diesen Vermögen enthaltenen Bestimmung thätig ist, also in ihrer Wirkungsweise durch letztere „modifiziert" wird; während der Wille kraft der in selben gelegten Bestimmung ohne weitere Vermittlung eines anderen Vermögens thätig wird und somit auch die dem Einwirken der ersten Ursache wesentlich anhaftende Freiheit innerhalb des Willens zum Ausdrucke kommt. Da ist von keinem „Modifizieren" die Rede, wodurch etwa die allgemeine und für alles Sein gleiche Einwirkung der ersten Ursache ihre besondere Form erhielte. Nur was der Natur des Willens als eines reinen Vermögens folgt, nämlich das Fallenkönnen oder allgemeiner, die Folgen des Ursprunges aus dem Nichts, haften der Wirkung des ersten Urgrundes im geschöpflichen Willen an.

Die Thätigkeit der Substanz „Pflanze" wird z. B. „modifiziert" durch das Fortpflanzungs- oder das Ernährungsvermögen und wird demgemäß beschränkt durch die Natur jener einzelnen Dinge, welche dieses Vermögen bethätigen. Die Thätigkeit des freien Willens aber wird durch keinen anderen äußeren Einfluß, als den der ersten Ursache bethätigt; durch jenen Einfluß also, welcher den Willen geschaffen und deshalb demselben innerlich ist und zwar so innerlich, daß er gar nicht äußerlich und Quelle des Zwanges sein kann.

Wir fügen zu dieser längeren zusammenhängenden Stelle einige wenige kürzere, aber scharfe hinzu, aus denen hervorgeht, daß nach Thomas Gott auf Grund seiner Willensdekrete den freien Akt erkennt:[1]) „Mag auch Sein und

[1]) I. dist. 34. qu. 1. art. 1. ad 5. Licet esse et scire in Deo sint idem secundum rem, tamen scire sequitur volun-

Wissen in Gott ein und dasselbe sein, soweit es die thatsächliche Wirklichkeit anbelangt, so besteht doch darin ein Unterschied, daß das Wissen dem Willen folgt, das Sein aber nicht, denn das Wissen ist befohlen vom Willen, was vom Sein nicht gilt; — und deshalb unterliegt das Sein Gottes nicht dem göttlichen Willen, wohl aber ist dies der Fall mit dem Wissen, was ja der wirkende Grund der Kreatur ist."

Wir verweisen auf die schon des öfteren gegebene Darlegung, wie die eigentliche Wirkung des göttlichen Wissens, soweit dieselbe außerhalb des göttlichen Seins und Wesens existiert, im nächsten und unmittelbaren Vermögen zu sein besteht, dem dann das Wirklichsein von selbst folgt. Dieses Vermögen ist im Bereiche des Geschöpflichen der Sitz des Fallens und des freien Stehens; nicht aber das Wirklichsein, das ja im Gegenteil für sich betrachtet, wenn es ist, in keiner Weise nicht sein kann; und das da, ist es nicht, von sich selbst nie etwas sein kann.

Ebenso ausdrücklich:[1] „Wissen ist nichts anderes als die Ursache eines Dinges erkennen: Gott aber weiß die Ursachen aller zufällig eintretenden Dinge; denn Er kennt Sich selbst als Ursache aller Dinge. Also weiß Er alles zufällig Eintretende."

Im selben Artikel:[2] „Gott erkennt die Dinge, inwieweit Er deren Ursache ist. Gott aber ist nicht nur die Ur-

---

tatem, ut imperatum ab ipsa, esse autem non; et ideo esse suum non subjacet voluntatis libertati sicut scire operativum creaturae.

[1]) 2. de verit. art. 12. in 6. sed contra. Scire est causam rei cognoscere; sed Deus scit omnium contingentium causas, scit enim seipsum, qui est causa omnium; ergo ipse scit contingentia.

[2]) L. c. in 4. sed contra. Deus cognoscit res, in quantum est causa earum; sed Deus non tantum est causa necessariorum sed etiam contingentium. Ergo.

sache dessen, was mit Notwendigkeit geschieht, sondern auch dessen, was zufällig eintritt. Also weiß Er das letztere mit unfehlbarer Zuverlässigkeit."

Thomas nimmt in diesem Artikel den Haupteinwand der Molinisten gegen die Behauptung, Thomas kenne und billige die thomistischen Willensdekrete, schon von vornherein hinweg.

Er lehrt, so meinen die Molinisten, das Zukünftige sei von Gott gekannt nicht auf Grund des Dekretes, sondern auf Grund der Gegenwart in der Ewigkeit. Was thut nun Thomas in 2. de verit. art. 12? Er lehrt im corpus articuli, Gott erkenne das Zukünftige in der Ewigkeit. Und in den Argumenten sed contra, die er zu den seinigen macht, zeigt er, Gott kenne die zukünftigen Dinge auf Grund seiner verursachenden Kraft. Daraus ergiebt sich die im dreizehnten Artikel des weiteren auszuführende Lehre. Gott erkenne die zukünftigen Dinge in der Ewigkeit, weil der göttliche Wille sie da von Ewigkeit her gegenwärtig macht.

Das wird wohl niemand bezweifeln, daß Ausdrücke, wie die hier gebrauchten: „Gott weiß unsere Willensakte (nostras voluntates videndo suam voluntatem) dadurch, daß Er seinen Willen erkennt;" oder: „Gott erkennt alle unsere Willensbewegungen dadurch, daß Er die Ursache ist für unseren einzelnen Willensakt" (per hoc quod est nobis causa volendi C. G. III. 56.); oder: „Gott ist so wirkender Grund des Willensaktes, daß Er durch den Umstand allein, daß Er Sich erkennt, auch diesen Akt untrüglich weiß" (remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit); daß, sagen wir, solche Ausdrücke, sowie alle jene, welche die Verursachung der Kreatur auf Gottes Wissen unter Voraussetzung des betreffenden göttlichen Willensbeschlusses zurückführen, völlig gleichbedeutend sind mit dem thomistischen: „Gott erkennt auf Grund seiner Dekrete."

Wir gehen zu den theologischen Beweisgründen über.

313. Die theologischen Beweisgründe für die thomistischen Dekrete.

Das einzige Mittel für die Erkenntnis des Geschöpflichen von seiten Gottes ist das göttliche Wesen; —

Dieses Wesen kann aber nicht anders die Kenntnis des Zufälligen vermitteln als auf Grund der freien Willensdekrete Gottes; —

Also nur auf Grund der freien Willensdekrete erkennt Gott das Zufällig-Geschöpfliche.

Wir bemerken zuvörderst, ehe wir an den Nachweis des in diesen einzelnen Sätzen Behaupteten gehen, daß wir nur dem Beispiele des Aquinaten folgen, wenn wir in Beziehung auf den hier fraglichen Punkt das allgemein Zufällige auf dieselbe Linie stellen, wie das Freie. Mit Rücksicht auf das wirkliche Sein ist jegliche geschöpfliche Substanz in dem Sinne *frei*, als sie dasselbe von sich aus nicht zu fordern vermag und noch weniger es in sich einschließt; sondern vielmehr in jedem Augenblicke davon abfallen, es verlieren kann. Keine geschöpfliche Substanz enthält in sich den hinreichenden notwendigen Grund für das Wirklichsein und letzteres kann deshalb in keinem Falle vermittelst der geschöpflichen Substanz mit unwiderleglicher Sicherheit vorhererkannt werden.

Der Unterschied zwischen dem allgemein Zufälligen und dem specifisch Freien besteht darin, daß bei ersterem, *vorausgesetzt daß es das thatsächlich bestehende Sein der Existenz hat*, der ganze bestimmende Grund, weshalb etwas in seiner Art gerade so und nicht anders ist, innerhalb der inneren Substanz oder des thätigen Vermögens sich von vornherein und ohne weiteres vorfindet; bei den specifisch freien Handlungen aber dieser Grund, warum die freie Handlung so und nicht anders geartet erscheint, nicht von der Substanz oder dem freien Willen von vornherein vorausbestimmt erscheint. Bringt einmal der Apfelbaum z. B.

Früchte, so kann im voraus gesagt werden, dies werden Äpfel sein und zwar gemäß der Art des Apfelbaumes so oder so gestaltete. Bringt aber der Mensch in seiner Freiheit einmal Früchte, so kann niemand im voraus sagen, wie gestaltet und im einzelnen bestimmt diese Tugendfrüchte sein, ob er sich dieser oder jener Tugend zuwenden wird. Bei allen geschöpflichen Dingen also ist die thatsächliche Existenz das rein Zufällige und fällt unter das Dekret als den Grund für die Erkenntnis des Zufälligen. Bei den freien Handlungen aber umfaßt das betreffende Dekret nicht nur die einfache Existenz, daß nämlich etwas wirklich existieren soll; sondern auch den Grund, warum etwas existieren, warum nämlich der frei Handelnde in sich den bestimmenden Grund hat, vielmehr so zu handeln als anders. Dieser Grund, der sonst für die einzelne Thätigkeit des Geschöpfes in dessen Substanz liegt oder in dessen Vermögen, rührt für den frei Handelnden in jedem einzelnen Falle eigens und unmittelbar vom göttlichen Willensbeschlusse her und ist deshalb auch nur in dieser Weise erkennbar.

Danach stellt sich der Nachweis der einzelnen Glieder des obigen Syllogismus folgendermaßen.

Der Obersatz ist allgemein zugegeben. Es ist nur behufs der Richtigkeit der Schlußfolge hervorzuheben, daß das Wesen Gottes als ein thatsächlich gekanntes für Gott das Mittel des Erkennens abgiebt; nicht aber als ein das Gekanntwerden nur ermöglichendes. Es ist dies im ersten Teile dieser Arbeit gegen die Ansicht des Vasquez ausführlich nachgewiesen und noch im vorigen Kapitel betont worden. Nicht also wie z. B. die Idee „Mensch" als entsprechend der allgemeinen Substanz „Mensch" die Erkennbarkeit des einzelnen Menschen ermöglicht, ohne in sich einen einzelnen Menschen als gekannt einzuschließen; nicht so ist das Wesen Gottes Mittel für das Erkennen. Vielmehr ist in diesem Wesen deshalb alles von vornherein als gekannt vorhanden, weil dieses Wesen zugleich Erkennen und Gegenstand des Erkennens ist;

und erst dann wird etwas erkennbar, weil und insoweit es in diesem Wesen als gekannt erscheint.

Damit ist zugleich der Untersatz in seinem ganzen Umfange erwiesen: Gott kann das thatsächlich Zufällige nur auf Grund seiner freien Willensdekrete erkennen. Daß dieses thatsächliche Wirklichkeit, also Existenz hat, jenes aber nicht; — ist dafür ein zum Erkennen hinreichender Grund die Substanz oder das Vermögen des Geschöpfes? Offenbar nein! Ist es das Wesen Gottes an sich betrachtet? Dann müßte alles wirklich sein, was dazu das Können hätte. Es ist gar keine andere Möglichkeit offen. Nur weil Gott das eine als etwas Wirkliches *frei will* und das andere nicht, nur deshalb ist es in der That wirklich. Auf Grund dessen nur ist es in der Ewigkeit gegenwärtig und wird als solches von der Ewigkeit als dem Maße des göttlichen Willens gemessen und demgemäß erkannt.

314. Einwürfe.

a) Dagegen wird geltend gemacht und gesagt: Das Wesen Gottes sei wohl die Exemplaridee von allem zufällig Zukünftigen und als solche sei es Mittel für die Erkenntnis des letzteren; und nicht sei dies das objektiv bestehende Sein der Dinge. Dies hindere jedoch durchaus nicht, daß das göttliche Wesen an sich betrachtet und für sich allein genommen, abgesehen von jedem Willensdekrete, die betreffende Exemplaridee sei und demnach, nur einfach vorausgesetzt, daß etwas zukünftig sei, dessen Kenntnis vermittle; ein Bedürfnis, auf irgend welches Dekret Rücksicht zu nehmen, existiere nicht.

Darauf ist die Erwiderung leicht. Es handelt sich eben darum, die Vermittlung für das vernünftige Erkennen des Zufälligen als eines *Erkenntnisgegenstandes* zu finden. Was aber will vernünftiges Erkennen besagen? Den *Grund* des Zufälligen erfassen. **Scire est cognoscere causam.** Nicht wie der Sinn erkennt, der da nur die bestehenden

Äußerlichkeiten, wie sie sind, (in se ipsis) begreift, ohne sich um den Grund derselben zu kümmern, soll die Kenntnis Gottes beschaffen sein. Nein; Gott soll erkennen, warum etwas sei, welchen Grund dieses Wirklichsein in sich besitze.

Man möge nur diese beiden Fragen auseinanderhalten; — und manche Schwierigkeiten sind gelöst. Etwas anderes ist es zu erkennen, warum die Wirklichkeit eines beliebigen frei gesetzten Aktes bestehe; — und etwas anderes, diese Wirklichkeit in se ipsa zu schauen. Der Einwurf weicht dem zu beweisenden Satze aus. Das wird zugegeben, daß Gott vermittelst des Dekretes nicht das Ding in se ipsa, nicht als wirklich bestehendes direkt schaue. Dieses Schauen wird vermittelt durch die Ewigkeit. Aber das steht hier gar nicht in Frage. Die Frage ist die, warum es für Gott keine Unvollkommenheit in sich schließt, Einzelnes als Einzelnes zu schauen, wie dies doch eine Unvollkommenheit für die vernünftige Erkenntnis von seiten des Geschöpfes ist. Und da heißt es eben: Für Gott bleibt die Erkenntnis des Einzelnen als Einzelnes eine strikt vernünftige, weil Er den Grund dafür in Sich hat; wogegen das Geschöpf in der Substanz des Geschöpfes als dem Gegenstande seiner Vernunft gar keinen hinreichenden Grund des Einzelnbestehens sieht und deshalb das Einzelne nur wegen der natürlichen Verbindung mit den Sinnen zu erfassen imstande ist.

Dieser Grund nun für das Einzelbestehen als eine einzelne Wirklichkeit ist kein anderer, als der göttliche Wille. Eben weil Gott so will, ist der Grund für das Einzelbestehen des Einen im Gegensatze zum Andern vorhanden und so erst ist eine Gegenwart in der Ewigkeit dem wirklichen Sein nach und dem angemessen ein intueri in se ipso möglich.

So erklärt Thomas mit ausdrücklichen Worten:[1]) „Die

[1]) 3. de verit. art. 6. Idea in Deo ad ea, quae sunt vel erunt vel fuerunt, determinatur ex proposito divinae voluntatis.

Idee in Gott für das, was ist oder sein wird oder gewesen ist, wird bestimmt durch den Beschluß des göttlichen Willens;" und ebenso erklärt er weitläufiger in I. dist. 39. qu. I. art. 2. ad 1., daß Gott keine irgend welchem bestimmten Einzelnsein entsprechende Ideen habe, außer kraft seines Willensbeschlusses. Gott also ist, so lautet die formelle Antwort auf den Einwurf, Exemplaridee eines jeden zufälligen Seins erst kraft des Dekretes.

Das alles aber trifft noch mehr zu bei den specifisch freien Handlungen. Das andere Zufällige hat doch noch einen irgend welchen rechtmäßig bestimmenden Grund in der inneren Substanz oder in einem zu Grunde liegenden natürlichen Vermögen, wenn auch dieser Grund für die Existenz des Wirklichseins nicht zureichend ist. Solches Zufällige wird somit immerhin mit einiger mehr oder minder großen Wahrscheinlichkeit in der Substanz erkannt und vorausgesehen; wie z. B. die Gattung der Frucht vermittelst der Natur des Baumes. Aber das von Natur freie Vermögen hat gerade seinem Wesen nach keinerlei bestimmenden Grund für den einzelnen Akt in sich. Oder haben die Juden etwa vorausgesehen, was Paulus in Damaskus thun würde? Die Christen ebensowenig wie die Juden. Erstere hatten Furcht vor seinem Wüten; die letzteren freuten sich bereits über die Opfer, die vor ihrem Hasse erliegen sollten. „Aber Jener, der ihn vorherbestimmt hatte vom Mutterleibe an, daß Er in ihm verherrliche und offenbar mache seinen Sohn;" Gott wußte es. Denn Er, die Quelle aller Freiheit, gab dem Apostel gegen alle jene Erwartungen, die man in seinen Leidenschaften begründet glaubte, in seinen innersten Willen hinein die Bestimmung, auf Grund deren Paulus sich frei bekehrte. Wo ist aber in Gott die Quelle aller Freiheit? Offenbar in seinem eigenen freien Willen. Also in seinem freien Willensbeschlusse ist der erste Grund dafür vorhanden, daß der freie Mensch kraft der Einwirkung Gottes sich selbst bestimme. Gott erkennt den

freien Akt als einen in freier Wirklichkeit in se ipso bestehenden vermittelst der Ewigkeit. Er erkennt den Grund, warum er so ist und nicht anders, also den Grund, warum er in sich selber die entsprechende Bestimmung für das einzelne Wirklichsein trägt und warum er dementsprechend in der Ewigkeit seinem wirklichen Sein nach gegenwärtig ist; Gott erkennt als diesen Grund seinen eigenen Willen.

b) Was Vasquez einwirft, daß ein solches Dekret nur ein ens rationis sei, eine einfache Beziehung des göttlichen Willens auf die Geschöpfe seitens der Vernunft; und daß es somit unfähig sei, als Vermittlung zu dienen für das Erkennen des zufällig Zukünftigen, leidet an einer durchaus falschen Voraussetzung. Der göttliche Wille, dem von der Schrift die Verursachung aller Kreatur zugeschrieben wird: — omnia quaecunque voluit fecit; — ist kein ens rationis, ist keineswegs ein bloßes Vernunftding, sondern die thatsächliche Fülle des göttlichen Seins selber. Abgesehen davon aber könnte das Dekret, auch als reines ens rationis, die Vermittlung für die sichere Erkenntnis des Zukünftigen bilden; gerade so wie die Idee „Mensch", die ich mir gebildet, mich unfehlbar in der Erkenntnis des einzelnen Menschen leitet.

c) Behaupten endlich, ein solches Willensdekret sei von seiten Gottes indifferent und werde erst ein thatsächlich vorherbestimmendes kraft der Voraussicht der geschöpflichen Zustimmung, also kraft der scientia media; sei also auch nur solchergestalt ein sicheres Mittel für die Erkenntnis des Zukünftigen; — dies behaupten heißt ebensoviel als mit den Worten spielen. Wo soll denn Gott in diesem Falle den freien Akt mit Sicherheit voraussehen? In seinem Dekrete? Aber das ist indifferent, d. h. an sich gleichgültig gegen Sein oder Nichtsein. Im menschlichen Willen? Aber der ist schließlich angewiesen auf das Dekret, worin bestimmt wird, was in jedem einzelnen, möglicherweise eintretenden Falle wirklich zu geschehen hat. Der menschliche Wille ist wesentlich — indifferent. Das göttliche Dekret wäre wesentlich — indifferent. Woher

soll da die Bestimmtheit kommen, welche zu einer sicheren Kenntnis führen könnte.

Nein; um die freien zukünftigen Akte oder im allgemeinen alles zufällig Zukünftige, also in Wahrheit alles Geschöpfliche gemäß seinem wirklichen Sein zu erkennen, ist als Mittel ein Dekret erforderlich, welches diese beiden Charaktereigentümlichkeiten besitzt: 1) Es muß unfehlbar verknüpft sein mit der an sich zufälligen Wirklichkeit; 2) es muß voll verursachende Kraft besitzen. Diese beiden Bedingungen wohnen nur den thomistischen **decreta praedeterminantia** inne, die da von vornherein in Gottes Wesen gekannt sind und als gekannte ihre Wirkung zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte zur Folge haben.

315. Das Einzelne als Wurzel der Unvollkommenheit. Die allgemeine Schwierigkeit im Pantheismus.

Hier haben wir nun den Scheidepunkt zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem innerhalb des Geschöpflichen. Wir können kurz sagen: Das Vollkommene reicht gerade so weit, als das Einzelne den Grund des Bestehens in sich selber hat. Je näher es diesem Grunde steht, desto vollkommener ist es; und je ferner es demselben steht, desto unvollkommener muß es sein. Im selben Maße nimmt es natürlich auch an Erkennbarkeit zu oder ab.

Das intuitive Schauen der Sinne ist an sich vollkommener — in **linea cognitionis** — wie das abstrakte Wissen des Verstandes. Mit Recht ist, wie wir nach Thomas früher hervorgehoben haben, der Name „Evidenz" als der vollkommensten Erkenntnis von den Sinnen hergenommen. Aber dieser Umstand ist unvollkommen für das intuitive Schauen der Sinne, daß mit dem Einzelnen als solchem, soweit es nämlich auf die Sinne einwirkt, nicht der Grund für dieses Einzelsein, daß damit kein scire verbunden ist, sondern daß es nur als es selbst — **in se ipso** — erscheint. Wo die einzelne Thätigkeit den Grund ihres Seins in sich trägt, wie dies

beim freien Akte der Fall ist, da ist kein Erkenntnisgegenstand mehr für den Sinn vorhanden und ebenso nicht für eine Vernunft, welche zum Sinne in einem naturnotwendigen Verhältnisse steht. Da besteht nur mehr eine natürliche Erkenntnis für jenen, der notwendigerweise in Sich den vollen Grund seines ganzen Einzelseins trägt und nicht bloß einer besonderen Thätigkeit.

Thomas hebt dies im Texte hervor, indem er sagt: „Was an Vollkommenheit im Geschöpflichen getrennt ist, das ist in Gott eine Einheit." Sinn und Vernunft, die Potenz für das Einzelsein und die Potenz für die Auffassung des Grundes, sind getrennt im Menschen. Nur weil der Mensch beide Potenzen in sich trägt, ist die Erkenntnis des Einzelseins für ihn etwas Vollkommenes. Gott aber, der die einzelne thatsächliche Vernunft dem Wesen nach, der also der Grund an sich ist, erkennt unfehlbar und in höchst einfacher Weise dadurch das Einzelne, daß Er Sich selbst als den Grund davon voll erschöpfend durchdringt. Demgemäß ist alles Unvollkommene, was dem menschlichen auf die Sinne angewiesenen Erkennen anhaftet, von Gott entfernt; und zugleich wird die Schwierigkeit, welche den Pantheismus wissenschaftlich zur Unmöglichkeit macht, durchaus vermieden.

Wir erinnern uns aus der Darlegung des glänzendsten und am meisten durchgeführten pantheistischen Systems, wir meinen das Schellings, wie dasselbe nach Schellings eigenen Worten darauf verzichten muß, das Subjekt als ein einzelnes aufgefaßt zu erklären. Das allgemeine „Ich" Fichtes, das allgemeine „Ansichsein" Hegels, die allgemeine „reine Vernunft" Kants, die allgemeine „Substanz" Spinozas kann ebensowenig wie das allgemeine „Subjekt-Objekt" Schellings den Übergang zum wirklich Einzelnen vermitteln. Es ist dies eben so unmöglich, wie allein aus der allgemeinen Substanz „Mensch" ein einzelner Mensch mit wissenschaftlicher Sicherheit gefolgert werden kann.

Damit verlieren aber die Pantheisten den Angelpunkt

aller Philosophie. Es giebt einmal keine andere Wirklichkeit als die des einzelnen Dinges. Die Philosophie kann nur dahin zielen, von dieser Wirklichkeit nach allen Seiten hin den ausreichenden Grund anzugeben. Sie thut dies ihrerseits wiederum nur mit Hilfe und gestützt auf diese Wirklichkeit. Es mag der Pantheismus vom Idealen reden wie er will. Das Ideale darf niemals bloße Einbildung sein. Die Wahrheit, welche wir ohne Mühe bei jeder richtigen Schlußfolge bemerken können, ist die, daß jeder Schluß, mag er noch so hoch ins Ideale und Allgemeine sich erheben, von der Wahrnehmung des Einzeln-Wirklichen ausgeht und durch die Begründung desselben hindurch wieder zum Einzeln-Wirklichen zurückkehrt. Von der Wahrnehmung des einzelnen Menschen z. B. gehe ich aus und bin nicht eher in ruhiger Sicherheit, als bis ich das Wesen, die Vollkommenheiten und allgemeinen Vermögen als mit der thatsächlichen Erscheinung des einzelnen Menschen in allem übereinstimmend und somit zur vernünftigen Erklärung desselben geeignet gefunden habe. In diesem Sinne ist jeder wahrhafte Schluß ein Kreis, der zum Anfange wieder zurückführt.

Der Pantheismus hilft sich damit, daß er das Einzelne und Beschränkte als solches als reine Negation erklärt oder zur „Kunst und Mystik" wie Schelling, zum „Rechtsbewußtsein" wie Fichte, zum „Praktischen" wie Kant, im allgemeinen zum „Unbewußten" seine Zuflucht nimmt. Aber mit allem dem bestätigt er nur seine eigene Unfähigkeit, irgend etwas von den bestehenden Phänomenen erklären zu können. Freilich ist es dem Einzeln-Wirklichen eigen, nicht das andere zu sein und es ist dies ihm so eigen, daß es von sich aus gar keinen Grund seines wirklichen Bestandes als eines Einzelnen und, von allem Übrigen Getrennten, in sich enthält; es schöpft eben aus sich selber nichts anderes als das Nichtsanderessein.

Aber damit ist nur gesagt, daß die Kraft, eine Substanz und verschiedene Fähigkeiten zu tragen und demgemäß

einem Sein zuzugehören, nicht von ihm selber, vom Einzelnen, kommt; sondern daß es dieses ganze Seinsvermögen aus einem anderen Sein schöpft, das da wesentlich und wirklich nur thatsächliches Sein ist. Es ist damit nur gesagt, daß ein solches Wirklichsein rein an sich betrachtet nur ein Nichts ist und daß ihm somit ein Vermögen, sei es für die Substanz und deren Seinsgrad, sei es für irgend welche Thätigkeit nur zugehört kraft der Teilname an einem anderen Sein, das da von sich aus in keiner Weise nichts ist. Mit anderen Worten: Dadurch, daß der Pantheismus die einzelne Wirklichkeit zu einer reinen Negation macht, bekräftigt er nur den vollsten Widerspruch mit sich selbst und spricht seine eigene Auflösung aus. Denn auch der Denkakt ist ein einzelner in seiner Wirklichkeit und der eine ist von sich aus nicht der andere. Wenn nun aber dieser Denkakt als einzelner durchaus nichts ist, so kann auch nichts in ihm enthalten sein; und das allgemeine entwicklungsfähige Princip in den verschiedenen pantheistischen Systemen, was also allem Sein gemeinsam und worin das eine wohl in gewissem Sinne das andere ist, kann gar nicht existieren. Vom „Unbewußten" kann hier keine Lösung erwartet werden. Denn eben dieses Einzelne wird bewußterweise erkannt und unbewußterweise liegt in jedem besonderen Falle vor uns nur die Fülle des Vermögens, etwas zu werden. Daß ich den einzelnen Baum erkenne, das z. B. ist es gerade, was ich weiß. Wie weit in alle Einzelnheiten das Vermögen der Substanz „Baum" sich erstreckt und dieselben sich untrwirft; das ist wohl der Idee nach unbewußt in mir, aber meinem Geiste nicht gegenwärtig.

Das wirkliche Sein ist somit nach jeder Seite der Träger des Bewußten. Der Pantheismus jagt die einzelne Wirklichkeit als „Schein", als „Nichtsein", als „Beschränkung" u. dgl. zu der einen Thüre der Wissenschaft hinaus und zur anderen Thüre kommt sie wieder in aller möglichen Verhüllung hinein.

Derselbe sieht darin nur, was schwach und ohnmächtig ist. Er berücksichtigt nur den beständigen Wechsel des Wirklichseins, den Ausschluß alles anderen Seins, den es mit sich bringt, die Entbehrung des hinreichenden Grundes innerhalb des betreffenden Einzelnen. Er sieht in selbem einzig und allein alles Negative, was der causa materialis innewohnt. Er vernachlässigt, was darin als positives Vermögen liegt.

Thomas berücksichtigt beide Seiten und gelangt so zur rechten Würdigung des einzeln Wirklichen.

316. Das Dekret und das Wissen Gottes. Die Beweiskraft des Textes.

Es ist kein Zweifel daran, daß im geschöpflichen Bereiche alles vom Wirklichen abhängt und getragen wird. Giebt es keinen einzelnen Menschen, so besteht auch keine geschöpfliche Substanz „Mensch"; es besteht kein Vernunft-, kein Willensvermögen. Ist kein einzelnes stoffliches Ding vorhanden, so kann auch nicht vom Bestehen eines allgemeinen Urstoffes, der materia prima, als dem unbeschränkten Vermögen etwas zu sein, gesprochen werden. Nur vermittelst und auf Grund des Wirklichen besteht thatsächlich ein Vermögen und nur auf Grund von etwas wirklich Vorhandenem wird erkannt, was werden oder nicht werden kann. Worin aber hat dann das Wirkliche als solches seinen Grund? Denn ohne hinreichenden Grund sein ist eben gerade so viel als Nichtsein.

Daß der menschliche freie Akt ein menschlicher ist, das hat seinen Grund in der menschlichen Substanz. Daß dieser selbe Akt ein vernünftiger ist, das hat seinen Grund in der menschlichen Vernunft. Daß er ein freier ist, das hat seinen Grund im menschlichen Willen. Daß er ein einzelner, für sich bestehender, dem besonderen Menschen zugehöriger ist, das hat seinen Grund in der menschlichen Person. Aber all dies macht wohl, daß, wenn der Akt wirklich ist, derselbe dann ein einzelner, dem Menschen zugehöriger, ein

vernünftiger, ein freier, menschlicher ist; — bewirkt jedoch nicht, daß er wirklich besteht. Woher rührt dies?

Es kommt, um die hier angeregte Frage zum Austrage zu bringen, alles darauf an, daß das eine nicht mit dem anderen vermengt werde. Ist derjenige, der die Fensterläden öffnet, die Ursache, daß das Zimmer hell ist? Jedenfalls. Ist das Licht von dieser Helle die Ursache? Ohne Zweifel. Wie ist das eine und das andere die Ursache?

Ebenso fragen wir hier. Ist der göttliche Willensbeschluß die Ursache, daß ein freier Akt dasteht oder daß überhaupt etwas Wirklichkeit habe? Ja. Ist das Wissen Gottes oder die Ewigkeit davon die Ursache? Da heißt es wiederum: Ja. Wie ist das eine und das andere Ursache? Das Wissen Gottes an sich ist nicht präcis die Ursache des Freien oder des zufällig Wirklichen. Vielmehr ist der Gegenstand des Wissens immer notwendig. Auch das Licht ist nicht so die Ursache der Helle im Zimmer, als ob auch das Dunkel von ihm kommen könnte. Aber der da die Fensterläden öffnet, der thut dies so, daß er es auch nicht thun könnte. Öffnet er, dann ist das Zimmer unter dem Einflusse des Lichtes mit Notwendigkeit hell.

In dieser Weise muß hier unterschieden werden. Vom Dekrete Gottes wird nicht ohne weiteres das wirkliche Sein des freien Aktes verursacht. Von ihm rührt vielmehr es her, daß der geschöpfliche Wille im einzelnen Falle eine Bestimmung in der Weise in sich trägt, daß sie vom Willen aus auch nicht in ihm sein kann. Vom Dekrete Gottes kommt gerade das thatsächlich Freie innerhalb des Willensvermögens mitten in der einzelnen Bestimmung.

Daß der freie Akt als ein menschlicher, als ein vernünftiger, als ein einzelner dem Menschen zugehörig ist; daß dieser letztere im bestimmten Falle das Vermögen in sich hat, den einzelnen Akt zu setzen; daß er den Grund dieses Aktes in sich trägt; — das ist im göttlichen Willensdekret begründet. Also die letzte Disposition im Willen, gleichsam

das Öffnen der Fensterläden, die nächste Möglichkeit im Subjekte für den einzelnen Akt, verursacht unmittelbar der erste Urgrund aller Freiheit, der freie göttliche Willensbeschluß. Soweit ist volle Freiheit: Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln auf seiten des Geschöpfes. Immer im Bereiche des Vermögens bleibt die dem göttlichen Dekrete entsprechende Wirkung.

Daß aber nun das einzelne Wirklichsein eintritt; daß jene strengste Notwendigkeit erscheint, die in den Worten ausgedrückt ist: „Während Petrus sitzt, kann er nicht nicht sitzen;" — dies kommt vom Wissen Gottes, welches kraft des Maßes der Ewigkeit ebenso sich selbst erfaßt und begreift wie den göttlichen Willen. Je nach dem etwas im göttlichen Willen eingeschlossen ist, daß es unter bestimmten einzelnen Verhältnissen wirklich werde; je nach dem wird es geschaut vom göttlichen Wissen und besteht kraft dessen die besagte Notwendigkeit in der thatsächlichen Existenz. Gott schaut dieselbe in Sich als in dem Grunde alles dessen, was Wirklichkeit hat.

Trennen wir noch weiter die Begriffe! Der freie Akt ist ein eigener; er hat den bestimmenden Grund je nach der Natur des Geschöpfes in sich selber; er bleibt deshalb auch für alle Zeiten ein dem besonderen Menschen zugehöriger; — das alles hat seinen ersten wirkenden Grund im Dekrete Gottes; seinen inneren Formalgrund in der gewirkten Form innerhalb des Willens, die da dem Dekrete entspricht; seinen Materialgrund in der Hinfälligkeit des tragenden Vermögens als eines Vermögens. Es steht nach dieser Seite allein unter dem Maße der Zeit und hat nur Vergangenheit und Zukunft. Der freie Akt nun geht thatsächlich vorüber; der Grund für sein wirkliches Sein ist außerhalb seiner selbst; er hat sein vollhinreichendes Maß nicht unabängig in sich; er sieht ab vom Fallen des Vermögens, steht diesem vielmehr als Wirklichkeit gegenüber; — so aufgefaßt hat er seinen wirkenden Grund im Wissen Gottes; er findet sein Maß in der

Ewigkeit; er wird die Vermittlung, daß auch das ihn tragende Vermögen in letzter Linie — **mensurâ supereminenti** — von der Ewigkeit gemessen wird. Ähnlich z. B. bleibt auch unter der stets vorübergehenden Aktion des Feuers das Zimmer gemäß seiner eigenen Disposition warm.

Im ersteren Sinne hat der Mensch Schuld oder Verdienst, **reatum** oder **meritum**. Im zweiten Sinne sündigt er thatsächlich; oder thut thatsächlich ein gutes Werk: das erste bleibt; das andere vergeht.

Wird das Einzelne als Eigenes, als letzte Disposition im Vermögen, also als Folge des göttlichen Dekretes berücksichtigt, so ist die Sünde fern davon, Gott zur Ursache zu haben; im Gegenteile, der Wille Gottes ist durchaus und kraft seiner Natur gegen sie. Wird jedoch das thatsächliche vorübergehende Sein der Sünde berücksichtigt, so ist es vom göttlichen Wissen, wie dieses in der Ewigkeit sein Maß findet, verursacht.

Gott schaut das Einzelne in diesem, dem Einzelnen selbst; insoweit Er Sich und sein Sein schaut, insoweit außerhalb desselben nur das Nichts ist, insoweit also dieses Einzelne von sich aus dem Nichts entstammt. Gott schaut das Einzelne in dessen Ursache, insofern Er es in seinem immer sich gleichen Willen sieht. Im ersten Falle schaut er das Einzelne in der Ewigkeit, weil diese es Ihm für die bestimmte Zeit stets gegenwärtig hält.

In dieser Weise ist die Einheit einerseits zwischen dem Sein des Schöpfers und dem des Geschöpfes; die Verschiedenheit dem Wesen nach andererseits in schönster Harmonie gewahrt. Gott bleibt eben die souveräne Ursache, der Urgrund im vollsten Sinne des Wortes.

Wir haben nach dem Gesagten nicht notwendig, noch den Syllogismus des Textes eigens hervorzuheben. Eher möchte es die Sache noch mehr veranschaulichen, wenn wir die von Thomas gegebene Lehre mit der des Psalmisten vergleichen.

317. Fortsetzung des Psalms 118.

„Von aller Vollendung habe ich das Ende gesehen: unübersehbar weit ist Dein Gebot," hatte der Psalmist ausgerufen. Vor dem Auge seines Geistes war erschienen der Fluch der Sünde. Den Erdkreis mit aller seiner Fülle hatte sie unter sich gebeugt. Sie hatte bewirkt, daß selbst das heilige geoffenbarte Gesetz Gottes nach dem Worte Pauli „zum Tode wurde" für die Menschheit. Unter ihrer unheilvollen Gewalt schloß der Umfang der menschlichen Freiheit sich ab gegen den segensreichen Einfluß des ersten barmherzigen Urgrundes. Und so ward die Sünde thatsächlich „aller Vollendung Ende". Aber auf der anderen Seite war vor dasselbe Auge auch getreten die heilige Macht des Erlösers; der da die Herrschaft der Sünde mit dem Tode seines eigenen Leibes vernichtete und alle die Kreaturen, welche unter der Sünde Werkzeuge des Fallens geworden waren, umwandte, daß sie, „erlöst aus harter Knechtschaft, unter der sie seufzten," nun vielmehr Mittel der Heiligung und zwar übernatürlicher Heiligung wurden. „Allzu unübersehbar weit war das Gebot Gottes" geworden. Denn selbst die eigenste Art und der Umfang unserer Freiheit, die da auf Grund der natürlichen Verbindung zwischen der Vernunft und den Sinnen von den sichtbaren Kreaturen ausgeht und mitten unter denselben kraft der Einwirkung Gottes selbständig die Mittel auswählt zur Erreichung des Zweckes; selbst diese so recht eigentlich menschliche Freiheit hatte nun zu ihrem Führer und zum bestimmenden Element in ihrer Wahl Gott selbst: den menschgewordenen Gott.

Im Hinblicke auf diese geheimnißvolle Herrlichkeit weiß der heilige Sänger sich gewissermaßen gar nicht zu fassen. Je mehr er auf sie blickt, desto mehr steigt er hinab zu den Tiefen der unermeßlichen Liebe Gottes. „O, wie habe ich doch dieses Dein Gesetz geliebt, o Herr; den ganzen Tag bildet es meine Betrachtung." „Gott hat so die

Welt geliebt!" ruft Paulus bei der Betrachtung dieses Gesetzes aus, „daß Er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit die Welt nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe." Wie ist diese Liebe zu verstehen? Eine Liebe kann doch nur, wie der große Gregor bemerkt, zwischen zwei Personen stattfinden. Der Gegenstand der Liebe ist immer ein Gut; etwas nämlich, was gefällt. Welches Gut befand sich in der Welt, daß Gott daran Wohlgefallen habe und deshalb die Welt oder vielmehr die Menschen liebe?

Es ist dies eine einzig dastehende Liebe von seiten Gottes; eine Liebe nämlich, die nur zu geben, nicht aber zu empfangen versteht. Die Welt, d. h. die sinnlichen Kreaturen hat Gott zu allererst den Menschen überliefert: tradidit mundum disputationi eorum. In ihnen sollte der Mensch die Zeugnisse der göttlichen Weisheit lesen und so alle sichtbaren Offenbarungen Gottes heiligen. Die Sünde aber war die Ursache, daß Gott das Urteil fällte: Die Erde sei verflucht um deinetwillen, maledicta sit terra propter te. Die sichtbaren Geschöpfe führten seit diesem Augenblicke von sich allein aus nicht mehr zu Gott. Ferner hatte Gott sein Gesetz geoffenbart und den Menschen überliefert zur Behütung. „Aber der Name Gottes ward um euretwillen gelästert von den Heiden". Propheten hatte Er gesandt, daß sie dieses sein Gesetz erläutern; die Sünder aber „steinigten, die zu ihnen gesandt worden". Da kam der Eingeborene des Vaters herab: Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gotte, das ewige Wort und „in Ihm sprach zu uns der Vater aller Erleuchtung".

Das war der augenscheinlichste, der gewissermaßen handgreifliche Beweis für die ganz eigene, Gott allein eigentümliche Liebe, die Er zu den Menschen trägt. Gott kann nur geben; nie etwas empfangen. Er kann deshalb nur lieben, was Er selbst gegeben. Was giebt er den Menschen in seinem eingeborenen Sohne? Die Allmacht, die Allbarm-

herzigkeit, die Allweisheit. In unaussprechlicher Weise wird Göttliches ein Eigentum des Menschen. Mit Recht wagt der Psalmist gar nicht zu bestimmen, in welcher Weise er nach der Offenbarung des Eingeborenen das Gesetz Gottes liebe. Er ruft bei dem Gedanken an die höchste Äußerung der göttlichen Macht und Liebe nur im allgemeinen aus: „O, wie liebe ich doch Dein Gesetz, o Herr; den ganzen Tag ist es meine Betrachtung." Gott selbst spricht ihm nun aus der sinnlichen Kreatur. In die persönliche Vereinigung mit Gott sind getreten die nämlichen Glieder, welche er, der arme Mensch, trägt. Die nämlichen Vermögen zu erkennen und zu wollen, die für ihn die Quelle des Thätigseins bilden, sind nun auch Vermögen Gottes. In die tiefste Grundlage innerhalb des Bereiches der menschlichen Freiheit, aus der allein Liebe fließen kann, ist Gott persönlich hinabgestiegen. Er „hat Knechtesgestalt angenommen"; „in unserer Natur ist Er uns gleich geworden." Wo aber Gott selber die Liebe anfacht, wo Er die Hände ausstreckt, die empfangen wollen, wo soll da ein Maß der Liebe für menschliche Augen berechenbar sein! „O, wie sehr habe ich Dich geliebt, o Herr," können wir da nur rufen! Und diese Unbegrenztheit der göttlichen Liebe, die von beiden Seiten, von oben und von unten her, die menschliche Natur umfaßt, wird unserem Geiste noch mehr gegenwärtig, wenn wir mit dem Psalmisten die Art und Weise so recht erwägen, wie das ewige Wort, der Sohn Gottes, ein Eigentum des Menschen geworden ist.

„Sich selbst hat Er vernichtet," so drückt der Apostel Paulus in unbeschreiblicher Kraftfülle die Liebe aus, welche der vom Vater gesandte Eingeborene vom ersten Augenblicke seiner Menschwerdung an uns erwiesen. Wie kann Er Sich selbst vernichten? Das Jesukindlein hat in der Krippe wahrhaft zu nichte gemacht die äußere Erscheinung der Gottheit. „Er, der da reich war, ist arm geworden." Die Himmel der Himmel gehören Ihm; dem Herrn ist der Erd-

kreis und alles, was ihn anfüllt. „Mir," so spricht Er selber im Psalm (49), „mir sind zugehörig alle Tiere in den Wäldern; alles Zugvieh auf Berg und Thal ist mein; alles, was dahinfliegt am Firmamente des Himmels, ist mir vollauf bekannt; alle Schönheit von Feld und Wiese verherrlicht mich. Ich hungere; — doch dir werde ich es nicht sagen: mein ist der Erdkreis und seine Fülle."

Was aber erscheint von diesem Reichtum zu Bethlehem? „Und sie wickelte Ihn in Windeln und legte Ihn in eine Krippe; denn es war kein Platz in der Herberge." Arm wie noch niemand vorher und niemand nachher kam der Heiland zur Welt. Arm blieb Er sein Leben lang; denn „die Vögel haben ihre Nester und die Füchse ihre Behausung, der Menschensohn aber hat nicht, wohin Er sein Haupt legen kann." Arm und nackt starb Er am Kreuze. „Er hat Sich selbst vernichtet;" zu nichte ward die Fülle seiner Reichtümer vor den Augen der Menschen.

Der Sohn Gottes ist die Allmacht. Diese Allmacht hat unendlich mehr wie jede andere Macht das Recht, offenbar hervorzutreten. Er hat dieselbe aber in der Menschwerdung gebraucht, um alle sichtbare Äußerung derselben abzuschneiden. „Wie ein Lamm ward Er, das man zur Schlachtbank führt und das den Mund nicht aufthut." Die Weisheit war Er; in der Thorheit des Kreuzes aber ist Er als Welterlöser erschienen. Diese Geheimnisse der ewigen Liebe standen vor der Seele des gottbegeisterten Sängers, da er triumphierend hinzufügte: „Dein Gesetz hat mich klüger gemacht als meine Feinde; denn für die ganze Ewigkeit ist es mein geworden."

O selige Klugheit, die an der Krippe und am Kreuze des Herrn geschöpft wird! Weit erhaben ist sie über die Klugheit der Kinder der Welt und selbst über die Klugheit der reinen Geister! Worin besteht denn unsere Thorheit? Wo ist zu suchen die wahre reichlich fließende Quelle unserer Sünden?

Wir wollen mehr scheinen, als wir sind. Der Herr macht uns klug und zwar klug in einziger Weise; weil Er den Glanz seiner Macht, seines Reichtums, seiner Weisheit mit allgewaltiger Hand hinderte, daß derselbe erschien.

Das Wort des heiligen Paulus muß in seiner ganzen Strenge verstanden werden. Es reicht nämlich gerade so weit, wie der Bereich unserer menschlichen Freiheit. „Der Herr hat Sich selbst vernichtet," indem Er als arm erschien, während Er reich war; als ohnmächtig erschien, während Er die Allmacht war; als Thor erschien, während Er die Weisheit war. Gerade dadurch wollte Er uns heilen, wodurch unser Fallen herbeigeführt worden war. „Species decepit te," heißt es hier ganz im allgemeinen. Die äußere Erscheinung, das einzelne thatsächliche Sein für sich allein aufgefaßt ohne den dazu gehörigen Grund; — das ist der Quell unserer Täuschungen und dadurch der Quell unserer Sünden. Was wird die Welt dazu sagen? Das ist die Stimme der Feinde unserer Seele. „Das Weib sah, daß die Frucht schön war zum Anschauen;" und sie vergaß ob der äußeren Erscheinung den Grund, weshalb die Frucht eine verbotene war. Das Unvollkommene im einzelnen thatsächlichen Sein; das, was da für sich allein nur Gegenstand der Sinne ist, führte zum Verderben. Die menschliche Freiheit besteht gerade darin, daß der Mensch sich unter ganz gewissen bestimmten Zeiten und Ortsverhältnissen, daß er sich mitten in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen selbständig für eine einzelne Handlung entscheiden kann, daß also die äußere Erscheinung eine maßgebende Rolle für ihn spielt. Deshalb hat auch gerade der Herr mit Rücksicht auf diesen Bereich der menschlichen Freiheit die Äußerung oder sichtbare Erscheinung seiner Macht und Herrlichkeit zu nichte gemacht; exinanivit semetipsum.

Die Lehre des heiligen Thomas in diesem Artikel ist auf das genaueste damit übereinstimmend. Die einzelne Wirklichkeit, sowie sie im Stoffe sub hic et nunc vorhanden

erscheint, ist für sich allein etwas Unvollkommenes; denn sie hat keinen Grund dieses einzelnen Wirklichseins in sich. Ihr ohne weiteres zu folgen, ist Sünde. Diese selbe einzelne Wirklichkeit, also die äußere Erscheinung, ist aber im Herrn mit dem ewigen Urgrunde unwandelbar verbunden. Thue, Christ, was du den Herrn thun siehst; höre einfach, was Er dir sagt; es ist dies leicht; du brauchst hier nicht lange zu forschen, ob ein Grund dafür vorhanden ist. Das Beispiel des Herrn macht dich weiser und klüger als alle anderen Gründe zusammen genommen. Antonius verkauft alles, was er hat, weil er das Wort des Herrn gehört, er prüft nicht weiter; — er war weiser als Solon, klüger wie Plato. Tausende von Jungfrauen und Jünglingen hören einfach das Wort: „Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen;" sie hören: „Wer es fassen kann, fasse es;" — und siehe da, klüger sind sie wie Salomon, stärker wie Samson. So nun ist Christus selber, insoweit Er verbirgt, was äußerlich Ruhm und Ehre einbringen kann; Er selber ist nunmehr unser Gesetz, „das da weit ist über alle Maßen." Denn ihm folgen heißt ebensoviel als vom unermeßbaren Abgrunde emporsteigen zur lichtvollen, nie vergehenden Ewigkeit; quia **in aeternum mihi est.** Und dieses Gesetz hat deshalb solche Kraft, weil in Ihm der ewige Grund wohnt, der da, wenn auch unbegreiflich und unfaßbar, alles durch seinen Willen leitet. Doch ehe uns der Psalmist dahin führt, will er den Grad der Klugheit, welcher aus dem Gesetze Christi quillt, noch mehr veranschaulichen.

„Mehr als alle, die mich lehrten, habe ich verstanden; denn Deine Zeugnisse sind meine Betrachtung."

Gewiß! Ein gewisser Grund für die einzelne äußere Erscheinung, also für das Wirklichsein besteht auch in den Kreaturen. Und nichts anderes lehren die Kenner der Natur als eben diesen etwelchen Grund innerhalb der Kreatur; was nämlich die menschliche Substanz sei, worin die Vernunft

bestehe, wie das Wesen des freien Willens gedacht werden müsse. Was da bei jedem Geschöpfe im Bereiche der Natur die innere wesentliche Regel seines Seins bildet und wie es deshalb zu behandeln ist; das ist Gegenstand der Lehre in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaften. Wie gesäet und geerntet werde, lehrt die Landwirtschaft; wie der innere Wert der Worte ihre jedesmalige Stelle im Satze und in der Periode bedinge, das lehrt die Rhetorik; über die Dispositionen der Gestirne und ihren Einfluß auf die Erde unterrichtet die Astronomie. Es bestehen im Innern der Dinge also ohne Zweifel Gründe und Regeln dafür, daß dieselben gemäß ihrer Gattung eine ganz bestimmt geartete Beschaffenheit haben.

Wie wenig weitreichend aber sind diese Gründe für das einzelne wirkliche Sein. Sie regeln höchstens, soweit dieses letztere an einer allgemeinen Seinsstufe teilnimmt und das oder jenes Vermögen besitzt. Warum schließlich das eine in Wirklichkeit geschieht und das andere nicht; darüber erteilen diese „Gründe", weder als Formal- noch als Materialgründe und noch weniger als Vermögen nicht den mindesten Aufschluß. Alle derartigen Ursachen und Normen inmitten der Kreatur können zusammen keine hinreichende Ursache bilden für eine einzige, auch nicht für die mindeste Wirklichkeit. Sie können nichts Wirkliches hervorbringen; denn ein jeder von ihnen ist in Potenz für mehr oder minder vieles Einzelne. Und selbst das subjektive Princip für das Einzelsein, das Suppositum, ist für jedes Einzelsein von derselben Art gleichmäßig Princip. Es sind das, wie Thomas hier im Texte sagt, nur immer allgemeine Ursachen, aus denen das, was für das Einzelne der vollgenügende Grund ist, nimmer erkannt wird.

Der Apostel hat recht, wenn er im Vergleiche zur Wissenschaft Christi, all dieses Wissen, was sich nur auf solch allgemeine Substanzen und Vermögen gründet, für einen „Schaden und Nachteil" erachtet; so hoch es auch in seinem

natürlichen Werte stehen mag. Denn was Christus, dieses sichtbar gewordene ewige Gesetz, lehrt sei es durch das Beispiel sei es durch das Wort, dem wohnt unerschütterlich jener alles ohne Ausnahme hervorbringende und allem seine Bestimmung bis ins einzelnste einprägende Grund inne, der unmittelbar von der Ewigkeit ausgeht und in die Ewigkeit mündet. Wahrlich; wer es versteht, diese „Zeugnisse recht zu betrachten" und nach ihnen sein Leben einzurichten, der überragt mit seiner Weisheit die Weisheit aller derer, welche ihn über die in der Natur waltenden Gesetze belehren wollen. Denn seine Weisheit wird geregelt durch den höchsten Grund, während die der letzteren nur auf solchen Gründen beruhet, die, um wirken zu können, schließlich immer wieder auf diesen höchsten Grund angewiesen sind.

Das genügt jedoch dem Psalmisten noch nicht. Es giebt nämlich nicht nur ein angelerntes, spekulatives Wissen; sondern es besteht zugleich eine in mancher Beziehung höher stehende, auf Erfahrung beruhende Weisheit. Auch über diese ist der Beobachter des Gesetzes Christi erhaben durch die einfache Thatsache, daß er thut, was er an Christo sieht und was er von Ihm hört. „Mehr als die Greise habe ich verstanden; denn nach Deinen Geboten habe ich geforscht."

Der Greis versinnbildet die Erfahrung. Salomon hatte es erfahren, wie wenig Befriedigung der irdische Glanz zu verleihen vermag. Alle irdischen Güter, selbst das höchste, das der Weisheit, hatte er besessen und alle hatte er genossen, wie so treffend der Prediger erzählt; — aber nur das hatte er gefunden, daß alles eitel und Geistesqual sei. Einer solchen Erfahrung, die oft von den traurigsten Folgen, von Elend an Leib und Seele, begleitet ist, bedarf der Christusjünger nicht. Wozu Salomon am Ende seiner Tage, nach langer, langer Zeit kam; das erkennt jener, der es sich zur Aufgabe macht, das lebendige Gesetz der Krippe und

des Kreuzes liebend zu erforschen, im ersten Augenblicke. Die Güter der Welt, wie sie auch immer heißen, ermüden ihn; und mit demselben Verlangen, womit andere sich auf den Erwerb von Geld und Gut, von Freude und Genuß, von Ehre und Ruhm richten, um dann nach jahrelanger Erfahrung angeekelt zu rufen: erravimus; mit demselben Verlangen strebt er nach Entbehrung und will nur jenes vom äußerlich Erscheinenden, wovon er in Christo, in Christi Beispiel und Lehre den Grund findet.

Ist deshalb das Studium der natürlichen Weisheit vor dem Schüler des Herrn verwerflich? Darf er nichts geben auf die Lehre der Weltweisen, auf den Unterricht der Erfahrenen? Weit gefehlt! Das Gesetz Christi wird ihm zu allererst lehren, überall die Spuren des Urgrundes zu verehren und überall danach zu forschen. Wo aber immer ein wahres Wissen ist, da wird dies nur durch die Erkenntnis des Grundes hergestellt und je höher der Grund ist, worin etwas erkannt wird, desto edler muß das entsprechende Wissen sein. Der Herr wird durch seine Lehre zu allererst alles wahre irdische Wissen bis zu ungeahnter Höhe erheben, wie das die christliche Offenbarung stets gethan hat. Er als Urgrund verzehrt nicht die übrigen Ursächlichkeiten, sondern stellt sie erst recht auf und kräftigt sie.

Dabei bleibt jedoch der Einfluß des ewigen Gesetzes nicht stehen. Derselbe bewirkt nicht nur, daß das an sich niedrigere Wissen im eigentlichen Bereiche des menschlichen Wissens auf dem geraden Pfade bleibt; sondern er behütet auch die Seele, er behütet das menschliche Herz, auf daß dieses Wissen ihm zugleich den rechten Pfad für zweckgemäßes Handeln zeige. Das Gesetz, welches Christus ist und das Er verkündet hat, fügt zum einfachen Wissen eine sonst ganz fremde Gabe hinzu. Es öffnet das menschliche Herz und bewirkt, daß dasselbe gestützt durch die darin befindliche Gnade zur wahren Freude und zur Festigkeit des ganzen Menschen im Guten beiträgt.

Deshalb fährt der Sänger fort: „Fern gehalten habe ich meine Füße von jedem unrechten Wege, auf daß ich Deine Worte bewahre.“ Diese „Worte“ sind eben alle stofflichen Wirklichkeiten und Erscheinungen, die sonst, losgelöst von ihrem inneren Grunde, so leicht das Herz bethören. Sie werden bewahrt. Denn der Mensch, der „die Gebote des Herrn erforscht“, gebraucht dieselben nach der Regel, welche sie kraft ihrer Substanz und ihrer Vermögen in sich tragen. Und welche Hauptregel wohnt ihnen inne? Daß sie nur Mittel zum Zwecke sind; daß sie immer unter dem bestimmenden Willen Gottes stehen; daß sie dem Menschen und dessen Wohl dienen sollen, nicht aber ihn beherrschen. Die Sünde besteht im Abfallen vom Vermögen, das da zum Endwohle, zum Wohle des ganzen Menschen hin gerichtet ist. Der Sünder bleibt stehen bei der einzelnen äußeren Erscheinung und wird so ein Hindernis für weiteres Einwirken der göttlichen Willensbestimmung. „Bevor ich gedemütigt wurde, fiel ich,“ heißt es im Psalm. Ehe die Wirklichkeit der Sünde da ist; ehe auf Grund der Erlaubnis Gottes die größte Demütigung der Kreatur und für diese selbst der größte Schaden thatsächlich besteht, kommt das Fallen des Sünders. Er neigt sein Vermögen, was da zum eigenen Wohle aufgerichtet war, hinab und ermöglicht so ein eigenes Unheil; **inclinabit se et cadet**, drückt dies der Psalm 9 aus. Was der Sünder von sich aus thut, das bleibt immer im Kreise des Vermögens. Erst wenn Gott erlaubt oder positiv bestimmt, ist Wirklichkeit da; keine natürliche Kraft kann etwas Wirkliches von sich heraus erzeugen.

Deshalb sagt noch weiter der Psalmist: „Von Deinen Ratschlüssen bin ich nicht abgewichen: denn Du hast mir ein Gesetz gegeben.“ Der Psalmist kennt sicherlich nicht die Rede: „Wenn das alles von Gottes Ratschlüssen abhängt, dann kann ja der Mensch nicht dafür, weder kann er für das Gute noch für das Böse.“ Nein! Der Psalmist

ist nicht abgewichen; er hat seine Füße „bewahrt vor jedem bösen Wege"; „er hat die Worte Gottes behütet." Aber er that es kraft der Ratschlüsse Gottes. Er that es, weil ihm Gott das innere Gesetz gegeben.

Oder nährt sich der Mensch nicht selber dadurch, daß er Brot ißt? Giebt er dem Brote etwa die Nährkraft? Giebt er sich selber das Bedürfnis sich zu nähren? Ist er andererseits schuld daran, wenn er zu viel ißt und davon krank wird? Oder trägt das Brot die Schuld an der Krankheit? Ist die Güte des Weines schuld an der Trunkenheit? Nichts von alledem. Die Nährkraft der verschiedenen Dinge ist unabhängig vom Menschen und ist doch das eine bestimmende Element im Nähren. Die Nahrungsbedürftigkeit des Menschen ist unabhängig vom einzelnen Menschen und ist doch das andere bestimmende Element im Nähren. Der Mensch thut, indem er sich nährt, nichts anderes, als daß er die Nahrung für den einzelnen Fall unter ganz bestimmten Verhältnissen von Zeit und Ort, Umfang und Figur anwendet. Deshalb ist er die Ursache seiner eigenen Ernährung. Denn thut er selber nichts zu seiner Ernährung, so erfolgt eben letztere nicht. Der Mensch weicht dann ab von der bestimmenden Kraft der Nahrung und von dem bestimmbaren eigenen Bedürfnisse nach Nahrung. Er ist Ursache seiner Nichternährung; trotzdem die Nahrungskraft des betreffenden Gegenstandes und das eigene Bedürfnis nicht von ihm abhängt. Nährt er sich aber, so rührt von allem, was an Ernährung in ihm besteht, die Kraft von der Nahrung her und deren anlockender Kraft. Nur daß im einzelnen Falle die Ernährung unter bestimmten, individuell beschränkten Verhältnissen stattfindet; davon ist er in seinem Bereiche die Ursache.

Daß wir die Kreaturen nach dem Gesetze Gottes, nach ihrer eigenen Substanz und ihren Vermögen im einzelnen Falle für uns selbst, nämlich zu unserem Wohle unter genauer Abmessung der bestimmten Verhältnisse gebrauchen;

von allem, was sich auf die Schranken im einzelnen auf die einzelne Erscheinung unseres freien Aktes bezieht; von dem, was in dieser Beziehung vermittelt zwischen Anfang und Ende, zwischen Princip und Zweck zu Gunsten des eigenen augenblicklichen Vorteiles; — davon sind wir die Ursache. Deshalb ist es erfordert, daß wir die Kreaturen kennen, das Maß ihrer Substanzen und Vermögen beurteilen und auf das Bedürfnis, wie dieses sich im einzelnen besonderen Falle darbietet, beziehen.

Fallen wir hier von unserem eigenen Urteile, also von dem uns zugänglichen Grunde ab; so sind wir Ursache des Fallens und wir sind allein diese Ursache. Wir weichen dann nicht bloß von jenem Grunde unseres Handelns ab, welchen die eigene Vernunft und die äußeren Substanzen vermitteln; sondern auch von jenem anderen, der uns die eigene Vernunft als ein Vermögen den Grund der Dinge zu erfassen verliehen und der da gleicherweise in jedes der äußeren Dinge die substantielle Form als allgemeine Ursache des Einzelseins versenkt; wir weichen ab vom Urgrunde, von den Ratschlüssen Gottes, wie sie in Ewigkeit vor Ihm gelten.

Stehen wir dagegen fest und fliehen wir im Bereiche unserer Freiheit inmitten der so mannigfaltig einwirkenden äußeren Erscheinungen und Thatsächlichkeiten zum Herrn, wie Er äußerlich auf Erden gelebt hat; so sind wir Ursache unseres Stehens, obgleich alle Kraft und bestimmende Gewalt dafür vom Herrn kommt. Denn wir vollenden dieses Stehen in dem uns eigentümlichen Gebiete: wir wenden es selber an auf unser einzelnes Handeln. Wir sagen mit dem Psalmisten:

A judiciis tuis non declinavi, quia tu legem posuisti mihi. Alle Ehre Gott und uns nur, soweit Gott sie uns zu eigen giebt! Das weitere im folgenden Paragraphen.

§. 3.

Die entgegenstehenden Irrtümer.

318. Die Wurzel des Widerspruchs im Pantheismus und der Grundirrtum des Molinismus.

Wir hatten im Kapitel 6, §. 3, Nr. 155 gesagt: „Da (bei Kant) tritt bereits der Wille (mit seinen Postulaten) nicht als innigster Freund und Bundesgenosse der Vernunft auf, sondern als der unermüdlichste Konkurrent, welcher jeden Fuß Terrain der Vernunft streitig macht. Seit Kant zieht sich dieser Gegensatz durch alle pantheistischen Systeme. Das eine bevorzugt den Willen, das andere die Vernunft. Keines weiß eine Harmonie zwischen den beiden Faktoren herzustellen. Fichte hält sich mit seinem „absoluten Ich" mehr an den Willen; Hegel mit seinem Panlogismus an den Verstand."

Es liegt nun hier in dem Verhältnisse des Einzelnen zur Erkenntnis der innere Grund dieses Gegensatzes vor. Thomas drückt ihn im Texte aus mit den Worten: „Wie beschaffen auch immer die gegenseitige Verbindung allgemeiner Formen und Kräfte sein mag, es entsteht daraus kein einzelnes Sein." Die Wurzel des Grundwiderspruches im Pantheismus ist der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem. Aus dem allgemeinen Vermögen etwas zu werden folgt durchaus nicht das in beschränkter Weise einzeln Wirkliche. Alle in der Natur wirkenden Kräfte sind mehr oder minder allgemeine, d. h. auf viele Einzelheiten an und für sich gleichmäßig in voller Indifferenz gerichtete; wie z. B. die innere Gattungsform, das Vermögen zu wachsen, das Licht u. s. w. Also kann aus ihnen heraus nichts Einzelnes erkannt und auf Grund derselben nichts Einzelnes gewollt werden.

Nun hat aber die menschliche Vernunft ihrem Wesen nach gerade dieses „Allgemeine" zum Erkenntnisgegenstande. Es ist demnach ein Widerspruch vorhanden zwischen einer

solchen Vernunft einerseits und dem Willen andererseits; denn letzterer richtet sich von Natur auf das beschränkte Einzelne. Daher rührt auch der Mangel an jeglicher Freiheit in allen pantheistischen Systemen. Denn da die objektiv natürliche Verbindung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen fehlt, so ist nur einer von den beiden Fällen möglich: Entweder schließt der Wille als der Sitz des Ich alles einzelne Handeln in sich ein, „wie im Ei das Huhn" ist, die Vernunft muß somit einem ihr ganz fremden Principe folgen und steht also unter unabweisbarem Zwange; oder die Vernunft schließt alle Ideen des Einzelnen im „Ansichsein" von vornherein in sich ein und der Wille dient gezwungen einem ihm fremden Elemente. Eine selbständige Formierung der Ideen auf Grund eines der Vernunft innerlichen Princips bleibt reine Unmöglichkeit.

Diesen Widerspruch, welchen der Pantheismus nicht überwinden kann (da er unmittelbar aus seinem ersten Principe entspringt, dem ausnahmslos allgemeinen, werdenden Vermögen nämlich) vermeidet der Aquinate dadurch daß in den Dingen selber eine Potenz für das Einzelsein sich findet; **nisi individuantur per materiam individualem.** Diese selbe Potenz ist, soweit sie den Dingen innewohnt, an sich eine allgemeine. Sie macht ohne Unterschied, daß jeglichem betreffenden Dinge das wirkliche Einzelsein eigen zugehört; daß es selber somit thatsächlich ein einzelnes sein und danach genannt werden kann. Die Wirklichkeit des Einzelnen aber kommt vom Einflusse jener allgemeinen Ursache, die ihrem Wesen nach zugleich notwendig Einzelsein ist. Der Potenz für das Einzelsein innerhalb des Dinges entspricht der unaufhörliche Wechsel der Wirklichkeiten; denn bei jeder Wirklichkeit der äußeren Erscheinung bleibt im Dinge das Vermögen lebendig, je nach der vorhandenen Gattungsform in Wirklichkeit anders zu sein; und deshalb kommt beständiger Wechsel den einzelnen Dingen eigens gerade als einzelnen zu. Der einwirkenden ersten Ursache jedoch entspricht es, daß

die Wirklichkeit, welche dem Dinge anhaftet, thatsächlich besteht und als solche eine Wirkung ausübt. Je nachdem somit die Wirkung des Einzelnen mit einem Vermögen verbunden ist und auf ein Vermögen hinzielt, dauert sie, wird respektive Vermögen und fällt unter das Maß der Zeit. Je nachdem sie als unmittelbar vom ersten Urgrunde ausgehend betrachtet wird, ist sie von sich aus weniger beständig als der Augenblick; und fällt unter das Maß der Ewigkeit.

Bemerken wir nun, wie auf diese Weise der Gegensatz innerhalb der Kreatur nach und nach ein geringerer wird, je höher wir in den Graden der Kreatur emporsteigen.

Wie scharf tritt dieser Gegensatz zwischen Allgemeinem und Einzelnem im Steine hervor! Er kann unter der Bestimmung der verschiedensten Kräfte oder Künstler zu allem Möglichen im einzelnen werden; — und ist doch seinem thatsächlichen Sein nach in Lage, Figur, Zeit und Ort so beschränkt, daß er in sich allein gar kein bestimmendes Element besitzt, um nach dieser Beziehung hin einen Wechsel zu veranlassen. Die allgemeinste Offenheit gegenüber der einwirkenden Ursache und die größte Beschränktheit für ein bestimmendes Einwirken von sich aus!

Schon weniger durchdringend ist ein solcher Gegensatz in der Pflanze und im Tiere, wo neben der Allgemeinheit des Vermögens in der inneren Wesensform auch dem eigenen thatsächlichen Sein eine gewisse Weite in der Bestimmung dieses an und für sich empfangenden Vermögens zu Gebote steht.

Am höchsten steht jedoch im Bereiche des Geschöpflichen nach dieser Seite hin der freie Wille. So weit er thatsächlich unter dem Einflusse der ersten wirkenden Ursache als des reinen Seins steht, findet sich in ihm gar kein Gegensatz vor. Er hat das Princip oder den Grund der Bethätigung als empfangendes Vermögen seinem ganzen Umfange nach innerhalb seiner selbst. Er bethätigt sonach durchaus sich selbst, ohne daß irgend einem anderen beschränkten Wesen

der Gebrauch des freien Aktes zu etwas Höherem zusteht; wie der Mensch etwa das Tier benützt und das Tier die Pflanze. Auf der anderen Seite aber bleibt der menschliche Wille gegenüber dem Schöpfer immer reines Vermögen, das nur wieder von Ihm die Bethätigung empfangen kann.

Wird demgemäß die Natur des Vermögens als solche betrachtet, so ist der freie Wille weiter vom Schöpfer entfernt und bedarf dessen unvermittelte Nähe mehr als Tier, Pflanze, Stein. Denn der Schöpfer ist seinem Wesen nach Bestimmtheit; und diese letzteren haben je nach ihrer Seinsstufe von vornherein eine gewisse Bestimmtheit in sich, vermöge deren sie erkennbar und der Thätigkeit fähig sind. Der freie Wille aber schließt von Natur aus keinerlei Bestimmtheit ein.

Wird jedoch das Vermögen als bethätigt angesehen, so steht der freie Wille unter allen Geschöpfen Gott am nächsten und hält den ersten Rang im Geschöpflichen inne. Denn die Bestimmtheit und Bethätigung aller übrigen Kreaturen wird wieder Vermögen oder Gebrauchsgegenstand gegenüber höheren Kreaturen; wie das Pflanzenreich gebraucht wird vom Tiere und das Tier wieder für den Menschen Mittel zum Zwecke ist. Der vom ersten Grunde bethätigte freie Wille aber steht inmitten aller Kreatur durchaus selbständig da. Von ihm fließt vielmehr aus die Versöhnung des bezeichneten Gegensatzes zwischen Allgemeinem und Einzelnem innerhalb jeder anderen Kreatur.

In der That! Was ist in der Welt das versöhnende Element? Das Erkennen. Durch die Erkenntnis werden die verschiedensten Dinge miteinander verbunden, so daß gemäß den allgemeinen Gesetzen und Ursachen die eine Einzelheit der anderen dient und aus allen insgesamt das All vollendet wird. Nun ist aber kraft der Bethätigung des freien Willens innerhalb seiner selbst als eines wirkenden zugleich auch das bestimmende Element für das thatsächliche Erkennen. Denn dieses Element richtet kraft seiner Zugehörig-

keit zu der einen menschlichen Substanz und gemäß seiner eigenen Natur alle Vermögen im Menschen insgesamt zu dem gewollten Zwecke. Es ist sonach im einzelnen Wirken für die Vernunft selber die natürliche Ursache, daß diese das einzelne gemäß den allgemeinen Ursachen auffaßt.

Da besteht keinerlei Zwang mehr. Denn der Wille ist, wie Thomas sagt, in der Vernunft; und die Vernunft ist im Willen, soweit es die einzelne Thätigkeit anbetrifft. Die Vernunft ist allgemeines Vermögen für das Allgemeine; der Wille allgemeines Vermögen für das Einzelne. Sowie aber außen im wirklichen Sein das Einzelne im Allgemeinen und das Allgemeine im Einzelnen ist, wie z. B. der Mensch die ganze Wesensform „Mensch" trägt und die allgemeine Wesensform „Mensch" nicht anders existiert als in einem einzelnen Menschen; so ist auch in dem wirklichen einzelnen freien Akte die Vernunft im Willen und der Wille in der Vernunft. Es besteht wahre Innerlichkeit, wahre Freiheit, wahre Selbständigkeit. Es kann von keinem äußeren, beschränkten Einflusse mehr die Rede sein.

Warum dies nun in letzter Linie? Weil der allgemeine Urgrund, der zugleich dem Wesen und der inneren Natur nach einzelne Thatsächlichkeit ist, unmittelbar im freien Willensvermögen die Bestimmung zum freien Akte verursacht. Ebenso aber, wie die Wirkung des Regens für die dürstende Pflanze eine innerliche ist, weil das Vermögen in der Pflanze dafür natürliche Empfänglichkeit hat; wie die Wirkung des Lichtes für ein Gemälde innerlich ist, weil letzteres dafür Empfänglichkeit besitzt; ebenso ist die unmittelbare Wirkung des allgemeinen Urgrundes für den Willen und die Vernunft eine innerliche, weil der Wille und die Vernunft je nach verschiedenen Seiten hin allgemeines Vermögen haben, um zu empfangen und von Natur aus in sich keinerlei Bestimmtheit tragen.

Äußerlich für die Pflanze ist das Feuer; denn sie besitzt dafür keine Potenz, um es in sich aufzunehmen und

damit um so vollendeter als Pflanze zu leben. Durch solchen Einfluß wird sie verdorben.

So ist es äußerlich für den freien Willen, es ist gegen seine natürliche Neigung; wenn er endgültig stehen bleibt unter dem einwirkenden Einflusse eines beschränkten Gutes und somit einerseits das reine Vermögen behält, vom Allguten bis ans Ende, nämlich bis zum wirklichen Akte hin bestimmt zu werden und andererseits für den einzelnen Fall im Bereiche der Natur die Unmöglichkeit in sich schließt, unter der Bestimmung vom Allguten her thätig zu sein. Er steht dann unter allen anderen kreatürlichen Vermögen am tiefsten. Denn diese haben für das Thätig sein immer eine ihrer Natur angemessene Bestimmtheit; er jedoch nicht. Die Würde eines Vermögens aber hängt eben ab vom Grade seiner bestimmten Thätigkeit.

Die Abwesenheit des thatsächlichen Einwirkens von seiten der ersten Seinsursache, während doch das empfangende Vermögen dafür vorhanden ist, ganz gleichermaßen wie auch die von dieser selben ersten Ursache ausgehende positive Bestimmung innerhalb des geschöpflichen Vermögens; beides zusammen bildet die Brücke zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelsein und ist der Grund für die Erkenntnis des richtigen Verhältnisses zwischen beiden. Denn allein von der Wirkung jenes allgemeinen Seins, das da zugleich ein einzelnes ist und zwar in der Weise ein einzelnes, daß diese Einzelheit thatsächlich die Allgemeinheit des Seins durchaus erschöpft und daß nichts Potentielles und Entwicklungsfähiges in selbem zurückbleibt, sondern alles in ihm Thatsächlichkeit ist; bloß — sagen wir — von der Wirkung eines in diesem Sinne allgemeinen Seins kann eine einzelne beschränkte Wirklichkeit ausgehen, welche das Vermögen für alles übrige beschränkte Sein unberührt läßt, so daß ganz dasselbe Vermögen, welches jetzt für eine bestimmte Wirklichkeit thatsächlich geworden ist, inmitten dieser Thatsächlichkeit dafür Vermögen bleibt, von eben derselben Ur-

sache, welche das eine Wirkliche gegeben, auch anderes Wirkliche und zwar auch das Gegenteil von dem Wirklichen, was augenblicklich vorhanden ist, zu empfangen.

Hier, in der unmittelbaren Einwirkung der ersten Ursache, liegt aber nicht nur die Lösung des Rätsels, das der Pantheismus bietet; sondern auch die Berichtigung des Grundirrtumes im Molinismus. Was im Pantheismus Allgemeines und Einzelnes hieß, das heißt im Molinismus Vermögen und Akt, Freiheit und Gnade. Es besteht zwischen diesen beiden letzteren Momenten ebensowenig ein Gegensatz wie zwischen den erstgenannten. Aber nur dann ist ein solcher Gegensatz nicht vorhanden, wenn rückhaltslos die für alles Einzelne bestimmende Kraft der ersten Ursache anerkannt wird; wenn die Macht des Urgrundes zur Geltung kommt.

319. Bestätigung des Gesagten aus dem Psalm 118.

Diese Versöhnung spricht der Psalmist eben so schön als kraftvoll im Fortgange des Psalm 118 aus: „O, wie süß sind Deine Aussprüche meinem Gaumen: süßer als Honig zerfließen sie in meinem Munde." Wo ist da die Klage, die man so oft hört, wenn die allvermögenden „Dekrete" oder, wie der Psalmist im vorhergehenden Verse sagte, die „Urteile" Gottes als souveräne Bestimmungen unseres „Lebensweges" zur Geltung gebracht werden: „Es ist so hart;" „man kann nicht leugnen, daß die vernünftige Konsequenz für die thomistischen Dekrete spricht; aber damit bleibt bestehen, daß die Lehre dem menschlichen Herzen sehr rücksichtslos erscheint?"

Es ist eben ganz dieselbe „Härte" und „Rücksichtslosigkeit", welche von der Schrift an anderen Stellen laut und klar hervorgehoben wird: „Mein Ratschluß wird feststehen und mein Wille geschehen und meine Ehre gebe ich keinem Fremden." (Isai. 46.) „Der Herr hat gewirkt alle ihre Werke." „O Herr, allmächtiger König; alles ist Deiner

Herrschaft unterthan und wer kann Deinem Willen widerstehen!" (Esther 13.)

Aber ist das wirklich Härte, was der Herr in seiner Weisheit und Herrscherfülle beschließt? Der Psalmist weiß sich gar nicht zu fassen, wenn er die überaus große Süßigkeit der Ratschlüsse Gottes beschreiben will. „Mehr als Honig erfüllen sie mit Süßigkeit meinen Mund." „Der Honig," sagt Thomas,[1]) „bezeichnet die Freuden und Annehmlichkeiten der Welt, denn er ist süß zu gleicher Zeit und bläht auf." Süßer also wie alles, was die Welt bieten kann an Annehmlichkeit und Ergötzen, ist die Offenbarung der Ratschlüsse Gottes; und so weit diese Ratschlüsse diese Seele führen, so weit überströmt das Herz von unnennbarer Süßigkeit. Süßer ist sie, denn diese Süßigkeit ist nicht beschränkt dadurch daß sie aufbläht! Hart erscheint nicht selten der Ratschluß des Ewigen für die äußeren Augen; aber süß ist er ohne Ausnahme mehr wie Honig für die inneren.

Oder war nicht das Lager des Jesukindleins hart und das Ruhebett des Kreuzes bitter für das Auge des Fleisches? Und doch schreibt der Apostel: „Die Gnade und die Güte des Herrn unseres Gottes ist sichtbar geworden." Da erscheint zugleich auch die Kraft, welche für das Sichtbarwerden des Glanzes der Allmacht und Weisheit im Heilande während seines Erdenwandels ein Hindernis war; die da dem natürlichen Drange der inneren Vollendung des eingeborenen Wortes, auch nach außen hin zu erscheinen, Halt geboten; die also gewissermaßen über die Allmacht selber erhaben war. „Es erhebt," sagt ja der Apostel Jakobus, „es erhebt die Barmherzigkeit und Liebe Gottes seine Gerechtigkeit."

„Er hat Sich vernichtet." Alle Vollkommenheiten des

---

[1]) 4. dist. 11. qu. 2. art. 1. qu. 2. ad 4. et S. th. 1. 2. qu. 102. art. 3. ad 14.

ewigen Wortes wurden nach außen hin zu nichte vor der Süßigkeit der Liebe und Gnade. Deshalb sagt der Apostel so treffend: „Er hat Sich selber vernichtet." Strahlt denn jene selbe Macht nicht in dem Stalle zu Bethlehem, „die da die Himmel schuf und die Erde festigte?" Erglänzt da nicht jene selbe Weisheit, „die da die Sterne heftete ans Firmament, einen jeden an seiner Stelle und mit unverbrüchlicher Bahn?" Aber zu Bethlehem und auf dem Golgatha ist um so mehr die Süßigkeit der Liebe ausgegossen, als sie mit Rücksicht auf das äußere Hervortreten alle anderen Vollkommenheiten zu nichte macht. Letztere sollen da ihr allein dienen, nur in ihr erscheinen und gerade durch sie ein noch höheres Leben und noch gewaltigere Kraft entfalten, wie sie dies für sich allein gethan hätten. Sie sollen alle insgesamt, geführt und durchdrungen von der Liebe, die Herrlichkeit jener Gebote herstellen, von denen der Psalmist in heiliger Begeisterung hier singt: „Von Deinen Geboten her habe ich es verstanden: und deshalb habe ich gehaßt allen Weg der Ungerechtigkeit."

„Mein Joch ist süß," hat der Heiland gesagt, „und meine Bürde ist leicht." Warum denn? Weil die Seele in ihrem Innern göttliche Kraft hat, um die Bürde zu tragen; und weil die Süßigkeit Gottes in ihr ausgegossen ist, um das Joch selber zu einem angenehmen zu machen.

Deshalb hatte der Psalmist bezeichnend sich ausgedrückt: „O wie süß sind Deine Aussprüche in meinem Gaumen." Nicht bloß ein Kosten der Süßigkeit, das da von außen hervorgebracht wird und leicht wieder vergeht, ist das Urteil und Dekret Gottes, sondern von innen heraus kommt sie; etwa so wie jene Süßigkeit auf der Zunge Bestand hat und sozusagen den ganzen Menschen anfüllt, die da von innen heraus, „vom Gaumen", herkommt.

Die erste Wirkung des göttlichen Ratschlusses ist die innere Bestimmung des Willens. Da liegt zu allererst die

Wirksamkeit des Gesetzes Christi. Lerne kennen, o Christ, die Gebote des Heilandes; lasse dich führen von seinem Beispiele, hänge in Liebe Ihm an, wie Er da äußerlich in Armut und Niedrigkeit erscheint; — und es wird sich in dir ohne weiteres und ohne Fehl die göttliche Macht und die göttliche Weisheit offenbaren, welche mit der äußeren Gestalt des Herrn untrennbar verbunden sind. Die Liebe, welche den Heiland gelehrt hat, den Glanz seiner Gottheit nicht sichtbar werden zu lassen, wird zwar unsichtbarer und dir unbewußter Weise, aber um so mächtiger in deiner Seele ihre Wirkung üben.

In dir selbst wird die Bestimmung ruhen, vermöge deren du den Wert der einzelnen Wirklichkeiten, der äußeren Erscheinung der Dinge abzuschätzen vermagst; und selbständig, immer das Beispiel und das Wort des Herrn bewußterweise nämlich vor Augen, wirst du von dir fern halten den Weg der Gottlosigkeit.

Nicht Gott soll von dir lernen, was du im einzelnen Falle thun würdest. Nein; „von den Geboten Gottes her sollst du einsehen" und gerade aus diesem Grunde „fernhalten von dir den Weg der Bosheit". In dir selber liegt die Süßigkeit der Ratschlüsse Gottes und von deinem eigenen Innern aus steigt diese Süßigkeit auf deine Zunge und offenbart sich in deinen Handlungen.

Alles erscheint da in schönster süßester Harmonie. Du hast von Natur die Neigung, gemäß dem Grunde zu urteilen und danach zu handeln. Gott ist der Urgrund. Je mehr du dich daran gewöhnst, dich nach Gründen zu richten, desto mehr näherst du dich dem ersten Grunde. Gemäß deiner Natur suchst du den Grund inmitten der stofflichen Einzelheiten, geführt von einer mehr oder minder einfließenden substantiellen Wesensform; — und darin bist du dir bewußt. Gott aber ist selber Grund von allem. Er ist der Grund auch deines Forschens. Gott entfernt sich nicht von seiner eigenen Wesenheit, wenn Er dir die innere Mög-

lichkeit und Bestimmung giebt, den angemessenen Grund zu kennen und danach dich zu richten. Und ebenso entfernst du dich nicht von deiner Natur, wenn du der besonderen Einwirkung, welche der Urgrund dir unbewußt in deiner Seele hervorbringt, folgst und danach deine eigene Kenntnis schöpfest. Denn deine Natur ist beschränkt; und somit ist der letzte Grund von allem sowie der letzte Zweck im besonderen, wonach hin sich schließlich alles richtet, dir deiner beschränkten Natur zufolge in seiner Vollendung unzugänglich. Die einzelne, in deinem Innern verursachte Bestimmung von seiten des Urgrundes macht es deiner Vernunft, die ja ihrem Wesen nach nur auf das Allgemeine gerichtet ist, erst möglich, das Einzelne zu erfassen oder vielmehr im einzelnen das Allgemeine zu erfassen und so der Leitstern bewußten Handelns zu werden.

Diese Natur des Menschen, sich anzulehnen an die unbewußt in ihm waltende Bestimmung seitens des Urgrundes; diese Natur, die so tief gefallen war, daß sie jeden Augenblick gleichsam auf ihrem Wege zweckgemäßen, weil durch Gründe geregelten Wirkens fiel und sich an äußere Erscheinungen ohne jeglichen Grund wegwarf; diese Natur hat der Heiland, der da „unsere Gerechtigkeit geworden", in der Krippe und am Kreuze aufgerichtet. Er hat zuerst in den Herzen derer, die sich Ihm nahen, die Liebe ausgegossen. Aus allem, was Er gethan und gelehrt, fließt unbewußt in die Herzen jene Kraft, die da stark macht zum Hasse der Sünde.

Von dieser Kraft her, aus diesem „Gesetze" ergießen sich dann in die einzelnen Vermögen und Fähigkeiten eben so viele Lichtstrahlen, die da machen, daß der Mensch nun selbständig bewußterweise in Christi Fußstapfen wandelt. Die Leuchte des Glaubens erfüllt den Verstand und läßt in jedem Dinge unterscheiden, welche Art von Gebrauch dem Gesetze Christi entspricht: „Eine Leuchte ist meinen Füßen Dein Wort und auf allen den verschlungenen Pfaden des Lebens ist es Licht."

Festigkeit wird dem Willen mitgeteilt in der Anwendung der niedrigeren Fähigkeiten: „Ich habe es geschworen und festgestellt: ich will behüten die Ratschlüsse Deiner Gerechtigkeit."

Gedemütigt wird der äußere Mensch. Aber inmitten dieser Niedrigkeit nach außen bereitet sich vor das neue Leben in Gnade und Gerechtigkeit für die glorreiche Auferstehung. „Und wenn auch der äußere Mensch abgetötet wird, der innere erneuert sich von Tag zu Tag." Oder hier der Psalm: „Gedemütigt bin ich von allen Seiten her, o Herr: gieb mir Leben nach Deinem Worte." Nun spricht der Mensch selber bewußt und frei selbständig den Willen Gottes aus und zugleich seine eigene Ohnmacht, selbem gerecht zu werden: „Mache, o Herr, worum ich freiwillig flehe: lehre mich Deine Ratschlüsse."

Da ist nun der Weg gefunden, um alles, was der Mensch bewußterweise thatsächlich nach Recht und Gesetz, soweit seine Vernunft es auffaßte und sein Wille Kraft besaß, gethan, jetzt zu Gott zurückzuführen. Denn mein Wirken gehört nur mir, und es gehört mir allein insofern als es immer Vermögen bleibt vor Gott; mag es auch mit Rücksicht auf die einzelnen stofflichen Verhältnisse, die unter mir stehen bethätigend sein. Es gehört nur mir und mir allein insofern als es kaum in seiner Thatsächlichkeit bestehend sogleich wieder Vermögen wird, vermittelst dessen ich weiter empfangen kann. Und wie kann ich weiter empfangen?

„Meine Seele ist ohne Unterlaß in meinen Händen: und Dein Gesetz habe ich nimmer vergessen." Es macht auf den Thomisten immer einen sonderbaren Eindruck, wenn seiner Lehre der Vorwurf gemacht wird, durch sie werde das Gebet überflüssig. Keine Lehre kann das Gebet als so notwendig hinstellen, wie der Thomismus. „Meine ganze Seele ist in meinen Händen." Alle Arbeit und alle Ruhe, alles Mühen und Schaffen wird im Thomismus Gebet. Es gilt da wirklich, was Paulus

so oft hervorhebt: „sine intermissione orate.“ Woher kommt denn dem Menschen das seinem Willen innewohnende Princip für die einzelne Thätigkeit? Von der ganz souverän erhabenen Bestimmung Gottes, des ersten Urgrundes. Was wird jedes Wirken im Geschöpfe, sobald es mit dem Sein des Geschöpfes eins geworden? Wir haben es vielleicht schon zu oft wiederholt: Es wird Vermögen; ebenso etwa wie das Wirken des Lichtes die durch den beleuchteten Gegenstand bedingte Farbe annimmt, sobald es mit diesem eins geworden und nur demgemäß nun von neuem Licht aufnehmen kann. Wohin wird das so gestärkte Vermögen der Seele sich richten, sobald es die einzelne Thätigkeit aufgenommen? Dahin, wohin die innere Bestimmung für diese Thätigkeit zeigt. Das Aufrichten zu Gott aber ist eben Gebet; und dieses Gebet wird, wenn der Mensch in seiner Thätigkeit nicht abgefallen ist von sich selber und damit vom Wohle seiner gesamten Natur, auch notwendig die ganze Seele durchdringen; denn eben Jener hat die Bestimmung zur einzelnen Thätigkeit in die Seele gesenkt, der das ganze allgemeine empfangende Vermögen zu bethätigen vermag.

Da wird also die eine Thätigkeit Gebet, damit die andere darauf folgende noch mehr und ausdrücklicher Gottes Bild trage. Da wird der Verstand durch die eine Erleuchtung erweitert, daß er mit um so größerem Durste die andere größere erwarte. Da fühlen die gedemütigten und erniedrigten Kräfte der Sinne, daß sie nur in dieser Weise gelöst werden können aus den Banden der Knechtschaft; daß sie sich bereits vorbereiten für unvergängliches Leben, mag dieses auch durch den Tod als das Mittel gehen.

Es zerreißen vor solchem Gebete, das da alles zur allein mächtigen Ursache emporträgt; das da sich wohl bewußt ist, die im tiefsten Innern des Menschen zum einzelnen Guten treibende Bestimmung sei einzig von Gott zu erwarten; das da von der eigenen völligen Ohnmacht voll ist; — vor einem

solchen Gebete zerreißen „die Stricke der Sünder" und „jeglicher Irrtum im Gesetze Gottes", sowie dieses alle Auserwählten im besonderen führt, „wird vermieden." Der Mensch findet in solchem Gebete seine echte über alles Bewußtsein hinausgehende Freude. Jubel erfüllt sein Herz mehr wie das Herz des Geizigen, der darüber jubelt, daß ihm eine reiche Erbschaft geworden.

Der Mensch kommt zur tieferen Erkenntnis der Worte Pauli: „Was habt ihr, was ihr nicht empfangen hättet!" Er versteht inniger die Worte des Psalmisten: „Nicht uns o Herr, nicht uns; sondern Deinem Namen gieb die Ehre." Er weiß nun, warum der Heiland als eine besondere Glorie der Auserwählten am letzten Tage vor aller Welt es hervorheben wird. „Geht ein in das Reich, das euch bereitet ist vor dem Beginne der Welt," und warum Paulus im Epheserbriefe so kräftig es ausspricht: „Durch das Los sind wir berufen." Gott allein werden wir finden in der Ewigkeit, nicht uns elende Geschöpfe. Gottes Ratschluß allein hat uns dahin geführt. An Gott werden wir uns freuen. Ihm werden wir vollauf danken. Denn nicht unsere Voraussicht hat uns geholfen, sondern Er allein. Wir werden nun vielmehr erst recht davon überzeugt sein, daß „die Gedanken der Menschen furchtsam sind und ungewiß unsere Voraussicht". Unser Jubel wird ohne Mißton, ein unendlicher sein, denn die Liebe Gottes, die Fülle aller Süßigkeit ist allein der erste Grund unserer Herrlichkeit. Er, der Ewige, hat „in erster Linie unsere Werke gethan" und „seine Gaben krönt Er, wenn Er unsere guten Werke belohnt".

Deshalb schließt auch der gottbegeisterte Sänger: „Als ein Erbe," unverdient, nur allein infolge Deiner Liebe, „sind mir geworden Deine Zeugnisse in Ewigkeit und deshalb sind sie die Freude und der Jubel meines Herzens. Um Dich als ewigen Lohn zu empfangen, habe ich hingeneigt mein Herz, damit ich Deinen Satzungen gerecht werde." „Mein Anteil in

Ewigkeit," sagt er ja in einem anderen Psalm, „und der Gott meines Herzens bist Du, o Herr."

Der Apostel giebt den Gedankengang des Psalmisten mit den Worten wieder: „Die Gnade unseres Gottes und Heilandes ist allen Menschen sichtbar geworden und erzieht uns, daß wir entsagen der Gottlosigkeit und allen zeitlichen Gelüsten und daß wir nüchtern, gerecht und gottgefällig leben in dieser Zeit und erwarten die selige Hoffnung und das Herannahen der Herrlichkeit des großen Gottes unseres Erlösers Jesus Christus: der da Sich selbst dahingegeben, damit Er uns erlöse von aller Bosheit und sich rein und fleckenlos mache ein Ihm wohlgefälliges Volk, das da an guten Werken seine Freude hat. Das lehre und dazu ermahne." (Ad Titum 2.)

Die Berufung zuerst nach dem geheimen Ratschlusse Gottes und dann die selige Anschauung; — das ist der uns hier auf Erden unbewußte Anfang und das noch nicht erscheinende Ende. In der Mitte zwischen diesem Anfange und Ende steht angemessen der Art und Weise unserer menschlichen Freiheit: die Erscheinung des Gesetzes Christi in dieser Welt sowie die durch dieselbe beherrschte Kreatur; und unser völlig selbstbewußte Wandel gemäß diesem Gesetze. „Gott ist so überall und in allem unseren Wirken wahrhaft und wirksam die Herrschaft ausübend" (Kolosf. 1.); wir erst durch Ihn und kraft seiner Hilfe und seiner heiligen Bestimmung.

320. Zurückweisung der molinistischen Lehre über das Verhältnis der ersten Ursache zu den untergeordneten rücksichtlich des Dekretes.

Die Molinisten greifen die diesbetreffende Lehre der Thomisten über die Dekrete Gottes an und stützen ihre Ansicht zumeist auf einzelne Stellen des heiligen Thomas. Wir wollen die Namen der Autoren des Molinismus, aus denen wir die Art und Weise, Thomas zu citieren, wiedergeben, an dieser Stelle nicht nennen; denn es liegt uns daran, in

die Behandlung selber nicht das mindeste persönliche Element ohne Not hineinzuwerfen. Wir bemerken jedoch, daß wir die entgegengehaltenen Stellen aus Thomas, sowie sie in den molinistischen Autoren stehen, Wort für Wort hierhersetzen. Wir werden dem Leser das Urteil überlassen müssen über eine solche Art und Weise des Citierens.

Der Molinismus greift die thomistische Lehre von den Dekreten mit Beziehung auf Stellen des heiligen Thomas von drei Gesichtspunkten aus an: nämlich:

a) mit Rücksicht auf das Verhältnis von der ersten Ursache zu den untergeordneten; —

b) mit Rücksicht auf die Ewigkeit; —

c) mit Rücksicht auf die göttlichen Attribute.

Das Verhältnis der göttlichen Willensbeschlüsse zur geschöpflichen Freiheit ist bereits des öfteren berührt worden; es wird, soweit es hier in Betracht kommt, noch weiter im dreizehnten Kapitel zur Sprache kommen.

Was den ersten Gesichtspunkt betrifft, so wird folgende Stelle aus Thomas[1]) angeführt: „Es ist notwendig, daß

---

[1]) 3. de malo art. 2. Necesse est omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium sicut corpus coeleste est principium omnium motuum inferiorum, corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu coeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa et alio modo motus animalium, quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu coeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae, cujus virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem

alle Bewegungen (Thätigkeiten) der untergeordneten Ursachen vom Erstbewegenden verursacht werden, sowie alle Bewegungen der niedrigeren irdischen Körper verursacht werden von der Bewegung der Himmelskörper. Gott aber ist der Erstbewegende rücksichtlich aller Bewegungen (Thätigkeiten) sowohl derer, die von geistigen, als auch jener, die von stofflichen Vermögen ausgehen, gleichwie die Himmelskörper das Princip sind für alle Bewegungen der irdischen Körper. Da nun der Akt der Sünde eine gewisse Bewegung des freien Willens ist, so muß behauptet werden, daß der Akt der Sünde, soweit er ein Akt ist, von Gott herrührt. Dabei muß jedoch darauf acht gegeben werden, daß die Bewegung, welche vom Erstbewegenden ausgeht, nicht gleichmäßig von allen beweglichen Kräften aufgenommen wird, sondern vielmehr von einer jeden dieser Kräfte je nach der eigenen Seinsweise. Denn, um bei dem Beispiele zu bleiben, es wird in anderer Weise durch die Bewegung der Himmelskörper die Thätigkeit der leblosen Körper verursacht, die da kein Princip haben, um sich selbst zu bewegen; und in anderer Weise die Thätigkeit der Tiere, welche ein solches Princip in sich besitzen. Und wiederum folgt aus der Bewegung der Himmelskörper in anderer Weise das Hervorsprossen solcher Pflanzen, in denen eine Wirkung der Fortpflanzungskraft, welche sie hervorgebracht, bleibt, bis daß ein vollkommener Same wieder erzeugt sei; und in anderer Weise findet

---

primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta ... Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones . . . Si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati.

das Sprossen solcher Pflanzen statt, in denen die Fortpflanzungskraft nur schwach wirksam gewesen, so daß der erzeugte Same unnütz ist. Denn ist etwas in gebührender Verfassung, um den Anstoß zur Bewegung seitens des Erstbewegenden aufzunehmen, so folgt eine dem Zwecke des Erstbewegenden gemäße Thätigkeit. Ist die gebührende Verfassung nicht vorhanden, so folgt eine dementsprechende unvollkommene Thätigkeit . . . Gott also, der das erste Princip für die Thätigkeit aller Dinge ist, bewegt die einen so, daß diese selber auch bewegen, wie z. B. jene dazu gehören, die mit freiem Willen ausgestattet sind. Sind diese letzteren in der genügenden Verfassung und in der rechten Beziehung zur Bewegung, die da vom Erstbewegenden, von Gott, ausgeht, so werden gute Werke die Folge sein . . . Ist die Verfassung derselben mit Rücksicht auf die Aufnahme der betreffenden Einwirkung eine ungenügende und die Beziehung zu Gott keine geregelte, so folgt der Akt der Sünde."

Diese Stelle soll beweisen, die untergeordneten Ursachen modifizieren die von Gott ausgehende Bewegung oder Einwirkung in der Weise, daß diese Einwirkung Gottes überall und mit Rücksicht auf alle Geschöpfe durchaus die gleiche ist und daß alle Verschiedenheit in den einzelnen Dingen von der verschiedenen Beschaffenheit der diese Einwirkung der ersten Ursache aufnehmenden nächsten Ursachen herkommt. Danach wäre allerdings die Aufstellung eines Dekrets, das da einzig und allein von Gottes Willen als dem maßgebenden Faktor herrührte, auf eine Unmöglichkeit gegründet. Denn Gottes Einwirken wäre eine allgemeine indifferente Ursache, deren Wirkung im einzelnen Dinge erst positiv bestimmt und modifiziert wird durch die Beschaffenheit der untergeordneten Ursachen; gerade so wie das Licht der Sonne eine an sich indifferente Ursache ist und erst bestimmt wird durch die nächsten Ursachen. Gott würde dann auch nicht auf Grund seiner Dekrete das Einzelne in dessen Verschieden-

heit erkennen. Er würde vielmehr an und für sich unabhängig, kraft seines Wesens, nur eben die allgemeinen Ursachen und zwar die allgemeinste, die am meisten indifferente und bestimmbare, nämlich Sich selbst erkennen. Das Einzelne müßte Er erst erkennen, nachdem dieses sich irgendwie, entweder durch eine „supercomprehensio“ oder eine „veritas objectiva“ oder irgend so etwas von sich aus vorgestellt hätte.

Wir erwidern zuvörderst: 1) Wie weit sich die Annahme von einer ersten, allindifferenten Ursache, die erst nach und nach, nämlich in ihren Wirkungen Bestimmtheit erlangt, mit dem pantheistischen Grundprincipe deckt, wird aus dem Vorhergehenden der Leser leicht ermessen. Beim Molinismus ist der Widerspruch im Grundprincipe nur noch bei weitem schärfer. Gott ist nach ihm die reine Thatsächlichkeit, also dem Wesen nach die unbeschränkteste Bestimmtheit; — und diesem Wesen entspricht als Wirkung die größtmöglichste Indifferenz. Gott kennt von Sich allein aus trotz seiner vollbewußten Bestimmtheit nicht einmal etwas bewußt Bestimmtes; da Er ja nach dieser Seite hin nur als Ursache Sich kennt.

2) Was Thomas anbetrifft, so haben wir in dem eben behandelten elften Artikel erst wieder von neuem die Art und Weise der Kenntnis, wie sie die Molinisten begründet haben wollen, mit den schärfsten Ausdrücken von Gott ausschließen hören und zwar zum Unterschiede von den Kreaturen. „Alle allgemeinen Ursachen eines Dinges zusammengenommen sind nicht geeignet, für Gott die Kenntnis des einzelnen zu vermitteln,“ sagt Thomas ausdrücklich im Texte; um wie viel weniger könnte Gott rein durch sein Wesen die Dinge erkennen, wenn Er nur die am meisten allgemeine, d. h. die indifferenteste Ursache wäre. Nein; sagt Thomas. Gott erkennt das Einzelne, weil das Einzelne als einzelnes, von allem anderen Getrenntes Ihn als wirkende Ursache hat.

3) Was diese Stelle betrifft, die eben angezogen worden, so zeigt Thomas genugsam an, worin er den proprius modus, nach welchem die Einwirkung Gottes in jedem Dinge eine andere wird, setzt: in die verschiedene Weise nämlich, zu fallen, in das deficere. Die Einwirkung der ersten Ursache wird aufgenommen secundum modum causae secundae; denn nur diese letztere eben kann fallen und sie kann in ebenso vielfach verschiedener Weise fallen, als ihr Gott Sein gegeben hat. Das geht schon aus dem Beispiele von der pullutatio plantae hervor.

4) Hätte der Autor, der diese Stelle citiert, nicht die ominösen ... gesetzt, so würde die Meinung des heiligen Thomas dem Leser allsogleich klar vorgelegen haben und eine wenn auch nur augenblickliche Täuschung nicht möglich gewesen sein. Was sagt nämlich Thomas anstatt dieser Punkte?

„Und dann rührt alles, was in der Sünde an Sein und Thätigkeit ist, vom Erstbewegenden als der Ursache her; was aber an Mangel und Entbehrung da besteht, das kommt nicht von der ersten Ursache. Denn ein solcher Mangel rührt in dem Akte der Sünde da her, daß der Handelnde abfällt von der Ordnung des Erstbewegenden; gleichwie alles, was im Gehen des Lahmen an Bewegung ist, von der bewegenden Kraft herrührt; was aber an Mangel da vorhanden ist, das kommt nicht von der Bewegungskraft, sondern vom betreffenden Gliede, das da abfällt von der Leichtigkeit, in Bewegung gesetzt zu werden." [1])

[1]) Sequitur actio imperfecta; et tunc quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens ut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis; sicut quidquid est de motu in claudicatione est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva.

Auch noch am Ende versichert Thomas an Stelle der wiederholten ....: Et sic quod ibi est de actione reducetur in Deum, ut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Vom Mangel im Akte der Sünde ist einzig und allein der geschöpfliche freie Wille die Ursache.

Das ist die famose positive Bestimmung oder Modifizierung der ersten Ursache durch die untergeordneten gemäß Thomas. Jedes andere Wort ist wohl da überflüssig.

Nicht besser geht es den Molinisten mit jener Stelle, welche sie zur Stütze der eben geprüften anführen.[1])

„Wann viele Ursachen zu einander in Beziehung stehen, ist die letzte Wirkung nicht notwendig oder kontingent auf Grund der ersten Ursache, sondern richtet sich nach der ihr zunächst stehenden Ursache; denn die untergeordnete Ursache empfängt und nimmt an die Einwirkung der ersten gemäß der ihr eigenen Weise zu sein. Das erhellt bereits im Blühen eines Baumes. Da ist die erste, aber entfernte Ursache im Bereiche des Stofflichen die Bewegung der Sonne; die zunächst stehende aber ist die Fortpflanzungskraft der Pflanze. Das Blühen kann nun gehindert werden durch die Schwäche der Fortpflanzungskraft; obgleich die Bewe-

---

[1]) 1. dist. 38. qu. 1. art. 5. Quandoque sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium, sed effectus producuntur ab ipsa per operationem secundarum causarum.

gung der Sonne unveränderlich immer dieselbe ist. In ähnlicher Weise ist das Wissen Gottes die unabänderliche Ursache aller Dinge; aber die Wirkungen gehen von selbem aus vermittelst der Thätigkeit untergeordneter Ursachen."

Man fragt sich vergeblich, was die Molinisten mit solchen und ähnlichen Stellen des heiligen Thomas wollen. Wir prüfen hier, um den Leser nicht zu ermüden, gar nicht, was vorhergeht und was nachfolgt; die citierten Worte sind klar genug. Die untergeordneten Ursachen nehmen eben, wie dies oft genug hervorgehoben worden, die Einwirkung Gottes so an, daß die betreffende Wirkung nun Vermögen wird und die untergeordnete Ursache somit thätig sein oder auch nicht thätig sein kann. Was ist Kontingenz anderes als Möglichkeit, nicht zu sein und nicht zu wirken? Nun dieses Fallenkönnen kommt nicht von der ersten Ursache, sondern von dem Ursprunge aus dem Nichts. Tritt das Fallen wirklich ein, so ist diese Wirklichkeit eine Folge des erlaubenden Dekretes Gottes oder, was dasselbe besagt, eine Folge des positiven göttlichen Willensbeschlusses, nicht einzuwirken und somit das „Hindernis", welches in der Möglichkeit zu fallen liegt, nicht hinwegzuräumen. Im entgegengesetzten Falle ist es eine Folge des göttlichen Willensbeschlusses, das Fallenkönnen nicht zur That werden zu lassen. Das Fallenkönnen selber ist notwendig mit der Kreatur verbunden.

Das alles ist bereits auseinandergesetzt worden. Auch haben wir bereits weitläufig jene Stelle aus der Metaphysik citiert, in welcher Thomas ganz offen sagt: „Die Notwendigkeit und Kontingenz in den Dingen kommt daher, daß Gott den einen unter den Dingen Ursachen setzt, aus denen sie mit Notwendigkeit folgen, und den anderen solche Ursachen giebt, aus denen die Wirkung hervorgehen kann oder auch nicht hervorgehen kann." Daraus leuchtet doch ein, daß das Positive in der kreatürlichen Kontingenz sowohl wie in der kreatürlichen Notwendigkeit einzig und

allein von Gottes Willen herkommt, der die Verbindung der Ursachen mit den Wirkungen so oder so eingerichtet hat. Die sogenannte debita dispositio kommt eben vom Dekrete des göttlichen Willens oder der göttlichen Ursächlichkeit her. Doch da sind wir am zweiten Gesichtspunkte.

321. Der Gesichtspunkt der Ewigkeit.

Die schwache Seite des Irrtums war es immer, kein Gedächtnis zu haben. Eben hatten die Molinisten für ihre Sache einen Text des heiligen Thomas angerufen, in welchem dieser die Zuläßigkeit der Erkenntnis Gottes darauf zurückführt, daß das göttliche Wissen die Ursache aller Dinge — causa omnia rerum — ist. Nun führen sie eine Stelle des heiligen Thomas an, in welcher der heilige Lehrer sagen soll: „Es ist unmöglich, daß Gott wisse, dieser Mensch werde laufen und daß trotzdem letzterer nicht laufe; der Grund aber für diese Unmöglichkeit ist die Gewißheit der Wissenschaft und **nicht ihre Kausalität.**" Non enim potest esse, quod Deus sciat simul, hunc cursurum et iste deficiat a cursu et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem. Wie sagt nun Thomas wirklich?[1])

„Es bleibt jedoch noch ein größerer Zweifel übrig bezüglich des zweiten Punktes: Denn eine erste Ursache, aus der mit Notwendigkeit die Wirkung hervorgeht,

---

[1]) 1. dist. 38. qu. 1. art. 5. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris: sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia aliquam certitudinem in scito.

Sciendum est igitur . . . .

kann zugleich bestehen mit der Schwäche der untergeordneten Ursache, wie z. B. die Bewegung der Sonne mit der Unfruchtbarkeit des Baumes. Das findet aber beim Wissen Gottes nicht statt. Denn es kann nicht sein, daß Gott weiß, dieser bestimmte Mensch werde laufen, und daß derselbe aus Schwäche nicht lauft. Und das ist wegen der Zuverlässigkeit des Wissens und nicht wegen der verursachenden Kraft desselben. Denn es muß dazu, daß ein Wissen zuverlässig gewiß sei, im Gegenstande des Wissens Zuverlässigkeit bestehen." Wir erwidern also:

1) Was Thomas hier sagt, das ist die „**dubitatio**", die Vorlegung der Schwierigkeit in ihrem ganzen Gewichte. Der Molinist aber citiert flott die Stelle als „Lehre des heiligen Thomas" und freut sich an der Behauptung: „Thomas stellt in diesen Worten sofort ein Princip auf, welches den ganzen Thomismus über den Haufen wirft."

2) Die Sache wird für die Molinisten noch schlimmer, wenn wir die wahre Antwort des heiligen Thomas auf die „dubitatio" vernehmen.[1]) „Ich sage also, daß die göttliche Vernunft von Ewigkeit her ein jedes der kontingenten Dinge nicht nur schaut, insoweit es in seinen Ursachen ist, sondern insoweit es in seinem bestimmten einzelnen Sein besteht. Denn jedes wirklich bestehende Ding muß Gott von Ewigkeit her erkennen, insofern es wirkliches bestimmtes Sein hat, sonst würde Er das betreffende Ding anders erkennen, nachdem es wirkliches Sein gewonnen hat,

---

[1]) Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est, antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.

und anders, bevor es dasselbe besitzt; und so würde seine Kenntnis vermehrt werden durch das, was in Wirklichkeit sich ereignet. Es ist zudem klar, daß Gott von Ewigkeit schaute nicht allein die Beziehung, die Er selbst zum betreffenden Dinge hat, da seiner Macht es geschuldet ist, daß dieses selbe Ding einmal zukünftig war; sondern auch das wirkliche Sein des Dinges."

Gerade also das Gegenteil von dem, was die Molinisten aus der „dubitatio" ableiten wollen, ist die ausdrückliche Lehre des Aquinaten in der Antwort. Das wirkliche bestimmte einzelne Sein der Dinge ist kraft der Ewigkeit Gott von jeher gegenwärtig; und deshalb erkennt Gott von seiten des kontingenten Dinges mit ebensolcher Notwendigkeit dessen kontingentes, physisches Sein, wie es notwendig ist, daß Petrus, der in diesem Augenblicke lauft, zugleich keineswegs im selben Augenblicke nicht laufen kann. Woher sind aber diese Dinge in dieser Weise Gott gegenwärtig? Stammt das etwa von den kontingenten Ursachen? Mit Beziehung auf diese können ja, wie die Molinisten so oft betonen, die Dinge sein oder nicht sein; sie können also mit Rücksicht darauf nicht erkannt werden. Contingentia ad utrumlibet in causis suis cognosci non possunt, citieren mit Vorliebe die Molinisten.

Die Antwort ist selbstverständlich. Nur eine ewige Macht und demgemäß, wenn diese Macht nicht kraft äußerlicher fatalistischer Notwendigkeit handeln soll, nur ein ewiger freier Wille kann dieses kontingente Sein für die bestimmte Zeit von Ewigkeit her gegenwärtig machen. Thomas aber sagt dies, wie er nie einen Zweifel läßt über den Sinn seiner Worte, noch dazu ausdrücklich: ex cujus potestate res erat futura: Weil Gott es so bestimmt hatte, war das betreffende Ding für die bestimmte Zeit ein zukünftiges.

3) Thomas geht noch weiter. Er kennt genau die ganze Frage. Bezieht sich der eben citierte Ausspruch, daß die kontingenten Dinge in ihren Ursachen nicht erkannt wer-

den können, auf Gott? Hören wir nur: Quaedam sunt causae (immer in demselben Artikel) quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem: et ideo contingentia ad utrumlibet in suis causis nullo modo cognosci possunt! Was sagen die Molinisten? Das gerade Gegenteil; nämlich: Gott sieht im Willensvermögen, also in einer causa ad utrumlibet, die freien Akte. Was sagt Thomas? In diesen ihren Ursachen, woher sie gerade ihre Kontingenz, d. h. ihr Vermögen, fallen zu können, haben, in diesen Ursachen sind kontingente Wirkungen nullo modo erkennbar.

4) Wo aber haben die verursachten Dinge ein zuverlässiges und bestimmtes Sein? Thomas antwortet: Causae sunt quaedam, ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri. Also in den Ursachen, welche mit Notwendigkeit ihre Wirkungen in sich enthalten, die in ihrem Wirken nicht gehindert werden können, die also niemals, wie er oben sagte, zugleich mit dem Abfallen von ihnen sein können, „wie etwa die Bewegung der Sonne sich verträgt mit der Unfruchtbarkeit des Baumes;" nur in einer solchen Ursache, von der aus jegliches Fehlen in der Wirkung sich verbietet, hat die Wirkung ein zuverlässiges und gewisses Sein. Ist eine solche Ursache Gott?[1]) „Es bleibt also

[1]) Metaph. lib. 6. lect. 3. Ad divinam igitur providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur igitur uniuscujusque effectus, secundum quod sub ordine divinae providentiae continetur necessitatem habere. Secundum quod autem aliquis effectus consideratur sub ordine causae proximae: sic non om-

der göttlichen Ursache überlassen, daß es dem Sein entweder Notwendigkeit verleiht oder Freiheit. Deshalb bereitet Gott für manche Wirkungen Mittelursachen, aus denen sie mit Notwendigkeit folgen, so daß das Gegenteil nicht möglich ist; und anderen giebt Er als nächste Ursachen solche, aus denen sie wohl hervorgehen, aber so, daß sie auch nicht hervorgehen können. So ist also jede Wirkung mit Rücksicht auf die erste Ursache notwendig. Wird sie aber mit Beziehung auf die nächste unmittelbare Ursache betrachtet, so sind manche Wirkungen notwendig und andere zufällig oder frei, je nachdem Gott denselben solche Ursachen verliehen hat. Jede Wirkung ist der nächsten Ursache ähnlich, wie der Mensch z. B. dem Menschen, der ihn gezeugt."

5) Nun können wir auch erkennen, welchen Sinn die beiden Schwierigkeiten haben, die in diesem Kapitel Thomas sich entgegenstellt. Die erste ergiebt sich aus der Beziehung der Ursache zum Verursachten:[1]) „Die Wirkung einer unveränderlichen und in sich notwendigen Ursache scheint aus derselben mit Notwendigkeit zu folgen. Da also das Wissen Gottes in sich unveränderlich und notwendig ist, so scheint es sich nicht auf das Kontingente zu erstrecken; denn es kennt nur, was es verursacht."

Dieser Schwierigkeit gegenüber verweist Thomas auf die Ursache der Kontingenz, nämlich auf die vermittelnden Ursachen, die als geschöpfliche fallen, d. h. ihrer Wirkung entbehren, „gehindert werden" können; was jedoch bei Gott nicht statthat. Er bestimmt von Sich allein aus alles in souveräner Weise: „Ex ejus potestate res est futura."

---

nis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae.

[1]) Causae necessariae et invariabilis videtur esse effectus necessarius: unde cum scientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium.

Die zweite Schwierigkeit entsteht aus der Beziehung des Gewußten zum Wissen:[1]) „Denn da das Wissen ein ganz zuverlässiges Erkennen ist, so muß eben auf Grund dieser unfehlbaren Gewißheit, abgesehen auch von aller Verursachung, im Gewußten etwas Bestimmtes und Zuverlässiges bestehen, was Gegenstand des Wissens ist und wodurch somit die Kontingenz ausgeschlossen wird; wie das schon bei unserem Wissen klar zu sehen, das da nicht Ursache der Dinge ist; und wie das beim Wissen Gottes einleuchtet, soweit dieses zum Gegenstande das Übel hat, wovon Gott nicht die Ursache ist."

Die Molinisten haben Unglück mit ihren Citationen von Thomastexten. Womit antwortet Thomas auf diesen „Zweifel"? Mit der entschiedensten Abweisung des Grundprincips im Molinismus. Er giebt den eigentlichen Erkenntnisgegenstand Gottes im geschöpflichen Sein an. Das Geschöpf erkennt das einzelne auf Grund der Substanz als des allgemeinen Vermögens, innerhalb einer gewissen Seinsstufe etwas zu sein. Aber ist damit das Einzelsein als solches unwandelbar gegeben, so daß es auf Grund der Substanz vorausbestimmt werden kann? Keineswegs! Aus der allgemeinen Idee „Mensch" läßt sich das Einzelsein keines besonderen Menschen erkennen. Das Geschöpf erkennt das Einzelne; und es erkennt im einzelnen immer nur deshalb, weil das Vermögen, was zu Grunde liegt, sein eigentlicher Gegenstand ist. Soweit das Einzelne dem inneren Vermögen unterliegt und es ausdrückt, ist das Wissen rücksichtlich des Einzelnen ein notwendiges. Soweit also der einzelne Mensch z. B. der Substanz „Mensch" zu-

---

[1]) Secundo propter ordinem scientiae ad scitum: quia, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis exclusa causalitate requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum et in scientia Dei respectu malorum.

gehört und von ihr beherrscht wird, oder soweit der Willensakt vom allgemeinen geschöpflichen Willensvermögen getragen wird; nur soweit besteht für die geschöpfliche Vernunft etwas Notwendiges. Das ist die Zuverlässigkeit und Sicherheit im Gegenstande unseres Wissens.

Bei Gott leugnet dies aber Thomas gemäß den gesunden Vernunftprincipien ausdrücklich. Für Gott ist Erkenntnisgegenstand und somit Träger der Zuverlässigkeit und Sicherheit im Gewußten: das bestimmte einzelne wirkliche Sein selber; prout est in suo esse determinato. Seine Kenntnis besitzt deshalb die denkbar größte Sicherheit, denn was Er erkennt, das kann thatsächlich nicht anders sein; während Petrus sitzt, ist es notwendig, daß er sitzt; mit anderen Worten, dem Erkenntnisgegenstande Gottes wohnt die höchste Notwendigkeit inne.

Wo nun hat dieses Einzelsein seinen ausreichenden Grund? Nicht in der geschöpflichen Substanz, die indifferent ist für die verschiedensten Einzelheiten und zwar für Einzelheiten ohne Ende. Nicht im geschöpflichen Vermögen, zumal nicht im freien Willensvermögen; denn dieses ist von sich aus durch und durch ad utrumlibet, indifferent für jeden einzelnen Akt.

Es bleibt nur der göttliche Wille übrig, der allein den zureichenden Grund abgeben kann, daß etwas im einzelnen so und nicht anders ist. Danach stellt sich also die volle Antwort so dar:

Indem Gott seinen Willen kennt, weiß Er mit zuverlässigster Sicherheit den Grund, warum alles Einzelne ist oder sein wird. Der Wille sieht ab vom Zeitmaße; er will bloß, daß etwas im einzelnen dann oder dann, so oder so sei. Diese Kenntnis ist ganz sicher und zuverlässig und von seiten Gottes genügt sie, um alles Einzelne zu wissen, wie Bannez qu. 14. art. 13. mit vollem Rechte hervorhebt. Auch für die Sünde ist sie ausreichend kraft des erlaubenden Dekretes.

Gottes Wissen aber sowie Gottes Wille und Gottes Sein sind gemessen in der Ewigkeit. Und sowie die Ewigkeit wirkliches sich immer gleichbleibendes Sein, beständige Gegenwart ist, so wird in der Ewigkeit alles wirkliche Sein, soweit es wirklich (in esse determinato) ist Gott gegenwärtig. Das wirkliche Sein aber als solches schließt jene höchste Notwendigkeit in sich ein, kraft deren was einmal thatsächlich ist, thatsächlich nicht nicht sein kann; — und somit besteht auf seiten des Erkenntnisgegenstandes, des Gewußten, jene Notwendigkeit und Zuverlässigkeit, die im Wissensgegenstande erfordert ist, um von sich aus das Wissen zu begründen.

Gott verursacht streng genommen, wie bereits öfter hervorgehoben worden, nicht unmittelbar das einzelne Wirklichsein. Er verursacht für die bestimmten Zeit- und Ortsverhältnisse im Geschöpfe das Vermögen, so und nicht anders zu sein und auf Grund dieses Vermögens ist dann das Wirklichsein dem Geschöpfe zu eigen. Daß zu diesem unmittelbar verursachten Sein nun zu der gewissen Zeit das Wirklichsein, die einzelne Wirklichkeit, hinzutritt; das ist notwendig auf Grund der Verbindung des Willens und des Wissens in Gott und ihrer Einheit in der Ewigkeit. Es ist dies unabhängig von Gottes Willen, ein reines Erzeugnis des göttlichen Wissens.

So allein tritt demgemäß vor Gott die einzelne Sünde in ihrer Wirklichkeit; nicht wie das Gute und Seiende, weil Gott so determiniert hätte; die Sünde ist ja nur ein Fehlen; — sondern weil Gott dieses letztere im einzelnen Falle nicht gehoben, also die Sünde erlaubt hatte, somit letztere vermittelst dieses göttlichen Wissens eine wirkliche wurde und sie nun vor Gott in der Ewigkeit ihrem wirklichen Sein nach so erscheint. Jene notwendige Verbindung mit Gott, die rücksichtlich des Guten und des Seienden in der Willensbestimmung ihren Grund hat, existiert nicht für die Sünde. Es ist in ihr als Sünde keinerlei Bestimmung, die sich direkt

auf Gott zurückführen ließe und auf Grund deren sie an sich und durch sich selber erkennbar wäre. Sie ist nach dieser Seite hin, also von sich selber her, nur erkennbar; weil sie als solche, als wirkliche, prout est in esse determinato, in der Ewigkeit gegenwärtig geschaut wird. Daß aber von ihr ausgesagt werden kann, sie sei wirklich und thatsächlich; das kommt von diesem Schauen selber.

In solcher Weise ist jedes Wort in diesem Artikel an seiner richtigen Stelle; jedes Wort ist aber auch gegen die molinistischen Ansichten gerichtet.

Was jedoch von den Molinisten noch an dritter Stelle angeführt wird, daß nämlich bei den Thomisten zwischen der scientia visionis und der scientia simplicis intelligentiae eine virtuelle Distinktion angenommen werden müßte, wie zwischen Wissen und Willen, und nicht bloß eine Distinktion auf Grund der äußerlichen Verschiedenheit im Gegenstande, was doch von allen Theologen und von Thomas zuerst geleugnet wird, ist leicht widerlegt.

Das medium nämlich, wodurch die scientia visionis formaliter erkennt, ist nicht, wie Godoy im Traktat de scientia Dei treffend bemerkt, das Dekret, sondern gleichwie bei der scientia pure possibilium das Wesen Gottes allein. Das Dekret ist nur eine applicatio der Allmacht, also nur eine Bedingung für die Wirksamkeit der letzteren.

§. 4.

Lehre der Väter und der Kirche.

Die in diesem und dem vorhergehenden Kapitel entwickelte Lehre vom Übel ist durchaus übereinstimmend mit derjenigen, welche die Väter vom Anfange der christlichen Predigt an gemäß der Schrift entwickelt haben; dasselbe gilt von der Lehre über die göttlichen Dekrete. Lassen wir zuerst den vornehmsten und ältesten Vertreter der christlichen

Wissenschaft sprechen. Es giebt keine Stelle in der Literatur, die so scharf und wissenschaftlich genau die Natur des Übels abgrenzte und alle Schwierigkeiten berücksichtigte wie die im Areopagiten de div. nom. cap. 4. §. 18. Man erkennt darin den Schüler jenes Apostels, der mit packender Energie schreiben konnte: Eum pro nobis peccatum fecit: „Gott hat Ihn, den Erlöser, für uns zur Sünde gemacht." Ohne zu zagen hebt Dionysius das Positive in der Sünde hervor und führt es auf Gott zurück; denn erst dadurch wird eine Sünde oder überhaupt ein Übel möglich, daß ein Vermögen im betreffenden Dinge existiert, von dem letzteres im thatsächlichen Sein abfällt.

322. Dionysius.

Dionysius hat gegen Simon Magus geschrieben. Seine Lehre erscheint erst dann in ihrem vollen Gewichte, wenn sie dem Irrtum des Magiers gegenübergestellt wird. Was lehrte Simon über das Übel gemäß den Philosophumena?[1]) Allem Sein liegt die unbewußte Möglichkeit zu Grunde (*δύναμις ἀπέραντος*). Faßt sie sich selbst begreifend in den Geschöpfen sich auf und findet sie so in sich selbst ihre Ruhe, so ist sie Gott, das Allgute: „Die siebente Macht." Bleibt sie auf halbem Wege in der naturgemäß von vornherein gegebenen Entwicklung stehen, so ist sie weder Gott noch überhaupt ein Sein, sondern reines Vermögen, etwas zu sein und Gott zu werden und da außer Gott nichts gut ist, so erscheint diese Urmöglichkeit in letztgenannter Beziehung als ein Übel, nämlich als Gegenteil vom Guten.

Das Übel ist demnach gemäß der Lehre Simons etwas durchaus Positives, nämlich als Vermögen; und der Akt der Sünde ist dieses Vermögen selber, als mangelhaft in der

---

[1]) Cf. Cesl. M. Schneider: Areopagitica: Eine Verteidigung der Echtheit der Schriften des heiligen Dionysius. S. 244 ff.

Entwicklung. Ein Abfall beſteht da nicht, denn es beſteht keine thatſächliche Seinsfülle, von der abgewichen würde.

Dagegen wendet ſich der Areopagite mit folgenden Worten:[1]) „Wenn ſomit alles, ſelbſt der Urſtoff, die materia

---

[1]) *Καίτοι φαίη τις· Εἰ πᾶσίν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐρετὸν, καὶ ἀγαπητὸν (ἐφίεται γὰρ αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ὄν, ὡς εἴρηται καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν αὐτῷ εἶναι· καὶ αὐτό ἐστι τὸ εἰδυποιὸν καὶ τῶν ἀνειδέων καὶ ἐπ᾽ αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ὂν ὑπερουσίως λέγεται καὶ ἐστι) πῶς ἡ δαιμονία πληθὺς οὐκ ἐφίεται τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, πρόσυλος δὲ οὖσα καὶ τῆς Ἀγγελικῆς περὶ τὴν ἔφεσιν ταὐγαθοῦ ταυτότητος ἀποπεπτωκῖα, κακῶν ἁπάντων αἰτία καὶ ἑαυτῇ καὶ τοῖς ἄλλοις γίνεται, ὅσα κακύνεσθαι λέγεται; πῶς δὲ ὅλως ἐκ ταὐγαθοῦ παραχθὲν τὸ δαιμόνιον φῦλον, οὐκ ἔστιν ἀγαθοειδές; ἢ πῶς ἀγαθὸν ἐκ ταὐγαθοῦ γεγονὸς, ἠλλοιώθη; καὶ τὶ τὸ κακύναν αὐτὸ καὶ ὅλως τί τό κακόν ἐστι; καὶ ἐκ τίνος ἀρχῆς ὑπέστη; καὶ ἐν τίνι τῶν ὄντων ἐστί; καὶ πῶς ὃ ἀγαθὸς αὐτὸ παραγάγεῖν ἠβουλήθη; πῶς δὲ βουληθεὶς ἠδυνήθη; καὶ εἰ ἐξ ἄλλης αἰτίας τὸ κακὸν τίς ἑτέρα τοῖς οὖσι παρὰ ταὐγαθὸν, αἰτία; πῶς δὲ, καὶ προνοίας οὔσης, ἐστὶ τὸ κακὸν, ἢ γινόμενον ὅλως, ἢ μὴ ἀναιρουμένον; καὶ πῶς ἐφίεται τι τῶν ὄντων αὐτοῦ παρὰ ταὐγαθόν;*

Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως ἐρεῖ ταιόσδε ἀπορῶν λόγων, ἡμεῖς δὲ ἀξιώσομεν αὐτὸν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν ἀποβλέπειν καὶ πρῶτόν γε τοῦτο εἰπεῖν παῤῥησίαζομεθα, Τὸ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐκ ταὐγαθοῦ· καὶ εἰ ἐκ ταὐγαθοῦ ἐστιν, οὐ κακόν· οὐδὲ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν, οὔτε ἀγαθοῦ τὸ μὴ ἀγαθὰ παράγειν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ ταὐγαθοῦ (φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ, τὸ παράγειν καὶ σώζειν· τῷ δὲ κακῷ, τὸ φθείρειν καὶ ἀπολίειν) οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ κακοῦ· καὶ οὐδὲ αὖτὸ ἔσται τὸ κακὸν, εἴπερ καὶ ἑαυτῷ κακὸν εἴη. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο, οὐ πάντη κακὸν τὸ κακὸν, ἀλλ᾽ ἔχει τινὰ ταὐγαθοῦ, καθ᾽ ἣν ὅλως ἐστὶ, μοῖραν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίεται, καὶ πάντα ὅσα ποιεῖ διὰ τὸ δοκοῦν ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ πᾶς ὁ τῶν ὄντων σκοπὸς, ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος ταὐγαθὸν (οὐδὲν γὰρ εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον, ποιεῖ ἃ ποιεῖ) πῶς ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ὅλως ὂν τὸ τοιαύτης ἀγαθῆς ὀρεξεως παρηρημένον; καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ ταὐγαθοῦ, καὶ ταὐγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἐστὶ μὲν ἐν ταὐγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν, ὂν· τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἐστιν· εἰ δὲ μὴ, οὐ πάντη κακὸν, οὔτε μὴ ὄν· οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν ταὐγαθῷ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται, καὶ τοῦ ἁπλῶς ὄντος, καὶ τοῦ μὴ ὄντος, πολλῷ πρότερον ὑπεριδρυμένον. Τὸ δὲ

prima als reines, gänzlich formloſes Vermögen, das von ſich aus kein Wirklichſein hat, vielmehr alſo ein Nicht-Sein

---

κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀπέχον τἀγαθοῦ, ἀλλότριον καὶ ἀνουσιώτερον. Πόθεν οὖν ἐστι τὸ κακόν; εἴποι τίς. Εἰ γὰρ μή ἐστι τὸ κακὸν, ἀρετὴ καὶ κακία ταὐτον, καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὅλῃ, καὶ ἡ ἐν μέρει τῇ ἀναλόγω· ἢ οὐδὲ τὸ τῇ ἀρετῇ μαχόμενον, ἔσται κακόν. Καίτοι ἐναντία σωφροσύνη καὶ ἀκολασία, καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀδικία. Καὶ οὐ δήπου κατὰ τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀδικόν φημι, καὶ τὸν σώφρονα καὶ τὸν ἀκόλαστον· ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ἐξωφαινομένης τοῦ ἐναρέτου πρὸς τὸν ἀντικείμενον διαστάσεως, ἐν αὐτῇ πολλῷ πρότερον τῇ ψυχῇ καθόλου διεστήκασι τῶν ἀρετῶν αἱ κακίαι, καὶ πρὸ τὸν λόγον τὰ πάθη ὀτασιάζει, καὶ ἐκ τούτων ἀνάγκη, δοῦναί τι τῷ ἀγαθῷ κακὸν ἐναντίον. Οὐ γὰρ ἑαυτῷ τἀγαθὸν ἐναντίον, ἀλλ' ὡς ἀπὸ μίας ἀρχῆς, καὶ ἑνὸς ἔκγονον αἰτίου κοινωνίᾳ, καὶ ἑνότητι, καὶ φιλίᾳ χαίρει. Καὶ οὐδὲ τὸ ἔλαττον ἀγαθὸν τῷ μείζονι ἐναντίον· οὔτε γὰρ τὸ ἧττον θερμὸν ἢ ψυχρὸν τῷ πλείονι ἐναντίον. Ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσι, καὶ ὃν ἐστι, καὶ ἀντιτέθειται καὶ ἠναντίωται τἀγαθῷ τὸ κακόν. Καὶ εἰ φθορά ἐστι τῶν ὄντων, οὐκ ἐκβαλλει τοῦτο τοῦ εἶναι τὸ κακὸν, ἀλλ' ἔσται καὶ αὐτὸ ὄν, καὶ ὄντων γενεσιουργόν. Ἢ οὐχὶ πολλάκις ἡ τοῦδε φθορὰ, τοῦδε γίγνεται γένεσις; καὶ ἔσται τὸ κακὸν, εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν συντελοῦν, καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ ἀτελὲς εἶναι, δι' ἑαυτὸ παρεχόμενον.

Ἐρεῖ δὲ πρὸς ταῦτα ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι τὸ κακὸν, ᾗ κακὸν, οὐδεμίαν οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ· μόνον δὲ κακύνει καὶ φθείρει τὸ ἐπ' αὐτῷ τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν. Εἰ δὲ γενεσιουργόν τις αὐτὸ εἶναι λέγει καὶ τῇ τούτου φθορᾷ, τῷ ἑτέρῳ δίδόναι γένεσιν, ἀποκριτέον ἀληθῶς, οὐχ ᾗ φθορὰ δίδωσι γένεσιν, ἀλλ' ᾗ μὲν φθορὰ καὶ κακὸν, φθείρει καὶ κακύνει μόνον· γένεσις δὲ καὶ οὐσία διὰ τὸ ἀγαθον γίγνεται καὶ ἔσται τὸ κακὸν φθορὰ μὲν δι' ἑαυτὸ, γενεσιουργὸν δὲ διὰ τὸ ἀγαθὸν· καὶ ᾗ μὲν κακὸν, οὔτε ὂν οὔτε ὄντων ποιητικόν· διὰ δὲ τὸ ἀγαθὸν, καὶ ὂν, καὶ ἀγαθὸν ὄν, καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν. Μᾶλλον δὲ, οὐδὲ γὰρ ἔσται τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν, οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ φθορὰ καὶ γένεσις ἡ αὐτὴ κατὰ τὸ αὐτὸ δύναμις οὔτε αὐτοδύναμις, ἢ αὐτοφθορά· τὸ μὲν αὐτοκακὸν, οὔτε ὂν, οὔτε ἀγαθὸν, οὔτε γενεσιουργὸν, οὔτε ὄντων καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν· τὸ δὲ ἀγαθὸν, ἐν οἷς μὲν ἂν τελέως ἐγγένηται, τέλεια ποιεῖ, καὶ ἀμιγῆ, καὶ ὁλόκληρα ἀγαθά· τὰ δὲ ἧττον αὐτοῦ μετέχοντα, καὶ ἀτελῆ ἐστιν ἀγαθὰ, καὶ μεμιγμένα διὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ οὐκ ἔστι καθόλου τὸ κακὸν, οὔτε ἀγαθὸν, οὔτε ἀγαθοποιόν· ἀλλὰ τὸ μᾶλλον, ἢ ἧττον τῷ ἀγαθῷ πλησιάζον,

wie ein Sein genannt werden muß, nach dem Guten hin gerichtet ist; wie sind dann die Engel gefallen? Wie war es

---

ἀναλόγως ἔσται ἀγαθόν· ἐπείπερ ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης, οὐ μέχρι μόνον χωρεῖ τῶν περὶ αὐτὴν παναγάθων οὐσιῶν, ἐκτείνεται δὲ ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὁλικῶς παροῦσα, ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως, ὡς ἕκαστον αὐτῆς μετέχειν δύναται τῶν ὄντων. Καὶ τὰ μὲν πάντη τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, τὰ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐστέρηται, τὰ δὲ ἀμυδροτέραν ἔχει τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν, καὶ ἄλλοις κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα πάρεστι τἀγαθόν. Εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἑκάστῳ τἀγαθὸν παρῆν, ἦν ἂν τὰ θειότατα καὶ πρεσβύτατα τὴν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα τάξιν. Πῶς δὲ καὶ ἦν δυνατὸν, μονοειδῶς πάντα μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ πάντα ὄντα ταὐτῶς εἰς τὴν ὁλικὴν αὐτοῦ μέθεξιν ἐπιτήδεια. Νῦν δὲ τοῦτό ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος, ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν ἑαυτοῖ στέρησιν δυναμοῖ, κατὰ τὸ ὅλως αὐτοῦ μετέχειν. Καὶ εἰ χρὴ παῤῥησιασάμενον εἰπεῖν τἀληθῆ, καὶ τὰ μαχόμενα αὐτῷ, τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ ἔστι καὶ μάχεσθαι δύναται· μᾶλλον δὲ, ἵνα συλλαβὼν εἴπω, τὰ ὄντα πάντα, καθ' ὅσον ἐστὶ, καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ, καθόσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἀγαθά οὔτε ὄντα ἐστίν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων ἕξεων οἷον θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ἐστὶ τὰ δερμαθέντα, καὶ ἀπολειπούσης αὐτὰ τῆς θερμότητος, καὶ ζωῆς, καὶ νοῦ, πολλὰ τῶν ὄντων ἄμοιρα· καὶ οὐσίας ὁ θεὸς ἐξῄρηται καὶ ἔστιν ὑπερουσίως. Καὶ ἁπλῶς, ἐπὶ μὲν τῶν αλλων πάντων, καὶ ἀπελθούσης, ἢ μηδὲ ἐγγενομένης πάντη τῆς ἕξεως, ἔστι τὰ ὄντα, καὶ ὑφίστασθαι δύναται· τὸ δὲ κατὰ πάντα τρόπον τοῦ ἀγαθοῦ ἐστερημένον, οὐδαμῇ οὐδαμῶς οὔτε ἦν, οὔτε ἐστὶν, οὔτε ἔσται, οὔτε εἶναι δύναται. Οἷον ὁ ἀκόλαστος, εἰ καὶ ἐστέρηται τἀγαθοῦ κατὰ τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν, ἐν τούτῳ μὲν οὔτε, οὔτε ὄντων ἐπιθυμεῖ, μετέχει δὲ ὅμως τἀγαθοῦ, κατ' αὐτὸ τὸ τῆς ἑνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα. Καὶ ὁ θυμὸς δὲ μετέχει τἀγαθοῦ, κατ' αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι, καὶ ἐφίεσθαι τὰ δοκοῦντα κακὰ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ἀνορθοῦν καὶ ἐπιστρέφειν. Καὶ αὐτὸς ὁ τῆς χειρίστης ζωῆς ἐφιέμενος, ὡς ὅλως ζωῆς ἐφιέμενος, καὶ τῆς ἀρίστης αὐτῷ δοκούσης, κατ' αὐτὸ τὸ ἐφίεσθαι, καὶ ζῶης ἐφίεσθαι, καὶ πρὸς ἀρίστην ζωὴν ἀποσκοπεῖν, μετέχει τἀγαθοῦ. Καὶ εἰ πάντη τἀγαθὸν ἀνέλῃς, οὔτε οὐσία ἔσται, οὔτε ζωὴ, οὔτε ἔφεσις, οὔτε κίνησις, οὔτε ἄλλο οὐδέν. Ὥστε δὲ τὸ γίνεσθαι ἐκ φθορᾶς γένεσιν, οὐκ ἔστι κακοῦ δύναμις, ἀλλ' ἥττονος ἀγαθοῦ παρουσία, καθ' ὅσον καὶ νόσος ἔλλειψίς ἐστι τάξεως, οὐ πάσης· εἰ γὰρ τοῦτο γένηται, οὔτε ἡ νόσος αὐτὴ ὑποστήσεται, μένει δὲ καὶ ἔστιν ἡ νόσος, οὐσίαν

möglich, daß sie, die einstmals dem Guten zugewendet waren, plötzlich sich änderten und sowohl selber schlecht geworden

---

ἔχουσα τὴν ἐλαχίστην τάξιν, καὶ ἐν αὐτῇ παρυφισταμένη. Τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ὄν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι· τὸ δὲ μικτὸν, διὰ τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὖσι, καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τοῖς οὖσι καὶ ὄν, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει. Μᾶλλον δὲ, τὰ ὄντα πάντα κατὰ τοσοῦτον ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει· καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ αὐτὸ εἶναι, τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὂν, οὔτε ἔσται. Το γὰρ πῇ μὲν ὄν, πῇ δὲ μὴ ὄν, καθ' ὅσον μὲν ἀποπέπτωκε τοῦ ἀεὶ ὄντος, οὐκ ἔστιν· καθ' ὅσον δὲ τοῦ εἶναι μετείληφε, κατὰ τοσοῦτόν ἐστι καὶ τὸ ὅλως εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὂν αὐτοῦ διακρατεῖται καὶ διασώζεται. Καὶ τὸ κακὸν, τὸ μὲν πάντη τοῦ ἀγαθοῦ ἀποπεπτωκὸς, οὔτε ἐν τοῖς μᾶλλον, οὔτε ἐν τοῖς ἧττον, ἀγαθὸν ἔσται. Τὸ δὲ πῇ μὲν ἀγαθὸν, πῇ δὲ οὐκ ἀγαθὸν, μάχεται μὲν ἀγαθῷ τινι, οὐχ ὅλῳ δὲ τἀγαθῷ· κρατεῖται δὲ καὶ αὐτὸ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ, καὶ οὐσιοῖ καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν τὸ ἀγαθὸν, τῇ ὅλως αὐτοῦ μετέξει· πάντη γὰρ ἀπελθόντος τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε καθόλου τι ἔσται ἀγαθὸν, οὔτε μικτὸν οὔτε αὐτοκακόν. Εἰ γὰρ τὸ κακὸν ἀτελές ἐστιν ἀγαθὸν, ἀπουσίᾳ παντελεῖ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τὸ ἀτελὲς, καὶ τὸ τέλειον ἀγαθὸν ἀπέσται· καὶ τότε μόνον ἔσται καὶ ὀφθήσεται τὸ κακὸν, ἡνίκα τοῖς μέν ἐστι κακὸν οἷς ἠναντίωται, τῶν δὲ ὡς ἀγαθῶν ἐξήρηται. Μάχεσθαι γὰρ ἀλλήλοις τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ, ἐν πᾶσιν ἀδύνατον. Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακὸν.

Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὐσίν ἐστι τὸ κακόν. Εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα, ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι, καὶ πάντα περιέχει τἀγαθὸν, ἢ οὐκ ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν, ἢ ἐν τἀγαθῷ ἔσται· καὶ μὴν ἐν τἀγαθῷ οὐκ ἔσται (καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρὸν) οὐδὲ τὸ κακύνεσθαι τῷ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθύνοντι. Εἰ γὰρ ἔσται, πῶς ἔσται ἐν τἀγαθῷ τὸ κακόν; Εἰ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἄτοπον καὶ ἀδύνατον· οὐ δύναται γὰρ, ὡς ἡ τῶν Λογίων ἀλήθειά φησι, δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν· οὐδὲ μὴν τὸ ἀνάπαλιν. Εἰ δὲ οὐκ ἐξ αὐτοῦ, ἐξ ἄλλης δῆλον ὅτι ἀρχῆς καὶ αἰτίας· καὶ γὰρ ἢ τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσται, ἢ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ κακοῦ· ἢ εἰ μὴ τοῦτο δύνατον, ἐξ ἄλλης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἔσται καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Πᾶσα γὰρ δυὰς οὐκ ἀρχὴ, μονὰς δὲ ἔσται πάσης δύαδος ἀρχή. Καίτοι ἄτοπον, ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ δύο παντελῶς ἐναντία προϊέναι καὶ εἶναι καὶ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν οὐχ ἁπλῆν καὶ ἐναντίαν, ἀλλὰ μεριστὴν καὶ δυοειδῆ, καὶ ἐναντίαν ἑαυτῇ καὶ ἠλλοιωμένην. Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων, ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι, καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις, καὶ ἐν τῷ παντὶ, καὶ μαχομένας· εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔσται καὶ ὁ θεὸς

ſind als auch die Urheber alles Übels in der Welt? Aber was iſt das am Ende „Übles thun"? Was iſt das Übel?

οὐκ ἀπήμων', οὐδὲ ἐκτὸς δυσχερείας, εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν· ἔπειτα ἔσται πάντα ἄτακτα, καὶ ἀεὶ μαχόμενα· καίτοι φιλίας πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ ἀγαθὸν μεταδίδωσι, καὶ αὐτοειρήνη, καὶ εἰρηνόδωρος ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν Θεολόγων. Διὸ καὶ φίλα τἀγαθὰ, καὶ ἐναρμόνια πάντα, καὶ μιᾶς ζωῆς ἔκγονα, καὶ πρὸς ἓν ἀγαθὸν συντεταγμένα, καὶ προσηνῆ, καὶ ὅμοια καὶ προσήγορα ἀλλήλοις· ὥστε οὐκ ἐν Θεῷ τὸ κακὸν, καὶ τὸ κακὸν οὐκ ἔνθεον. Ἀλλ' οὐδὲ ἐκ Θεοῦ τὸ κακόν· ἢ γὰρ οὐκ ἀγαθὸς, ἢ ἀγαθοποιεῖ, καὶ ἀγαθὰ παράγει· καὶ οὐ ποτὲ μὲν, καὶ τινὰ, ποτὲ δὲ οὐ, καὶ οὐ πάντα· μεταβολὴν γὰρ ἐν τούτῳ πείσεται καὶ ἀλλοίωσιν, καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πάντων θειότατον, τὴν αἰτίαν. Εἰ δὲ ἐν Θεῷ τἀγαθὸν ὑπαρξίς ἐστιν, ἔσται ὁ μεταβάλλων ἐκ τἀγαθοῦ Θεὸς, ποτὲ μὲν ὤν, ποτὲ δὲ οὐκ ὤν. Εἰ δὲ μεθέξει τὸ ἀγαθὸν ἔχει, καὶ ἐξ ἑτέρου ἕξει, καὶ ποτὲ μὲν ἕξει, ποτὲ δὲ οὐχ ἕξει. Οὐκ ἆρα ἐκ Θεοῦ τὸ κακὸν, οὔτε ἐν Θεῷ, οὔτε ἁπλῶς, οὔτε κατὰ Χρόνον.

Ἀλλ' οὔτε ἐν Ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἐξαγγέλλει τὴν ἀγαθότητα τὴν θείαν ὁ ἀγαθοειδὴς Ἄγγελος ἐκεῖνο ὢν κατὰ μέθεξιν δευτέρως, ὅπερ κατ' αἰτίαν τὸ ἀγγελλόμενον πρώτως, εἰκὼς ἐστι τοῦ Θεοῦ ὁ Ἄγγελος, φαινέρωσις τυῦ ἀφανοῦ φωτὸς, ἔσοπτρον ἀκραιφνὲς, διειδεστατον, ἀλώβητον, ἄχραντον, ἀκηλίδωτον, εἰσδεχόμενον ὅλην (εἰ θέμις εἰπεῖν) τὴν ὡραιότητα τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδείας, καὶ ἀμιγῶς ἀναλάμπον ἐν ἑαυτῷ (καθάπερ οἷόν τέ ἐστι) τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς· οὐκ ἄρα οὐδὲ ἐν Ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακὸν, ἀλλὰ τῷ κολάζειν τοὺς ἁμαρτάνοντάς εἰσι κακοί. Τούτῳ γοῦν τῷ λόγῳ καὶ οἱ σωφρονισταὶ τῶν πλημμελούντων, κακοὶ, καὶ τῶν ἱερέων καὶ τὸν βέβηλον τῶν θείων μυστηρίων ἀπείργοντες. Καίτοι οὐδὲ τὸ κολάζεσθαι κακὸν, ἀλλὰ τὸ ἄξιον γενέσθαι κολάζεως· οὐδὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπείργεσθαι τῶν ἱερῶν, ἀλλὰ τὸ ἐναγῆ καὶ ἀνίερον γενέσθαι, καὶ τῶν ἀχράντων ἀνεπιτήδειον.

Ἀλλ' οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί· καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοὶ, οὔτε ἐκ τἀγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν, οὔτε μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον, φύσει καὶ ἀεὶ κακοὶ ὄντες. Ἔπετα, ἑαυτοῖς εἰσι κακοὶ, ἢ ἑτέροις; Εἰ μὲν ἑαυτοῖς, καὶ φθείρουσιν ἑαυτοὺς εἰ δὲ ἄλλοις, πῶς φθείροντες, ἢ τί φθείροντες· οὐσίαν, ἢ δύναμιν, ἢ ἐνέργειαν; Εἰ μὲν οὐσίαν, πρῶτον μὲν οὐ παρὰ φύσιν· τὰ γὰρ φύσει ἄφθαρτα οὐ φθείρουσιν, ἀλλὰ τὰ δεκτικὰ φθορᾶς. Ἔπειτα, οὐδὲ τοῦτο παντὶ καὶ πάντη κακόν· ἀλλ' οὐδὲ φθείρεταί τι των ὄντων, καθ' ὃ οὐσία καὶ φύσις, ἀλλὰ τῇ ἐλ-

Von welchem Principe leitet es sich ab? In welchem Sein befindet es sich? Warum hat das Gute das Schlechte zur

---

λείψει τῆς κατὰ φύσιν τάξεως, ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ τῆς συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων. Ἡ δὲ ἀσθένεια οὐ παντελής· ἡ γὰρ παντελὴς, καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀνεῖλε, παὶ ἔσται ἡ τοιαύτη φθορὰ καὶ ἑαυτῆς φθορά· ὥστε τὸ τοιοῦτον οὐ κακὸν, ἀλλ' ἐλλειπὲς ἀγαθόν· τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν ἐσται· καὶ περὶ τῆς εἰς δύναμιν καὶ ἐνέργειαν φθορᾶς ὁ αὐτὸς λόγος. Εἶτα, πῶς οἱ ἐκ Θεοῦ γενόμενοι δαίμονες, εἰσὶ κακοί; Τὸ γὰρ ἀγαθὸν, ἀγαθὰ παράγει καὶ ὑφίσησι. Καίτοι, λέγονται κακοὶ, φαίη τις ἄν, ἀλλ' οὐ καθ' ὅ εἰσιν (ἐκ τἀγαθοῦ γάρ εἰσι, καὶ ἀγαθὴν ἔλαχον οὐσίαν), ἀλλὰ καθ' ὃ οὐκ εἰσὶν, ἀσθενήσαντες (ὡς τὰ Λόγια φησι) τηρῆσαι τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν.

Ἐν τίνι γὰρ, εἰπέ μοι, κακύνεσθαὶ φαμεν τοὺς δαίμονας, εἰ μὴ ἐν τῇ παύσει τῆς τῶν θείων ἀγαθῶν ἕξεως καὶ ἐνεργείας; ἄλλως τε, εἰ φύσει κακοὶ καὶ δαίμονες, ἀεὶ κακοί· καίτοι τὸ κακὸν, ἄστατόν ἐστιν. Οὐκοῦν, εἰ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, οὐ κακοί τὸ γὰρ ἀεὶ ταὐτὸν, τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον. Εἰ δὲ οὐκ ἀεὶ κακοὶ, οὐ φύσει κακοὶ, ἀλλ' ἐνδοίᾳ τῶν Ἀγγελικῶν ἀγαθῶν. Καί οὐ πάντη ἄμοιροὶ τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ καί εἰσι, καὶ ζῶσι καὶ νοοῦσι, καὶ ὅλως ἐστί τις ἐν αὐτοῖς ἐφέσεως κίνησις· κακοὶ δὲ εἶναι λέγονται, διὰ τὸ ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν· παρατροπὴ οὖν ἐστιν αὐτοῖς τὸ κακὸν, καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἔκβασις, καὶ ἀτευξία, καὶ ἀτελεια, καὶ ἀδυναμία, καὶ τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγὴ, καὶ ἀπόπτωσις. Ἄλλως τε, τί τὸ ἐν δαίμοσι κακόν; Θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής. Ἀλλὰ ταῦτα εἰ δὲ ἐν δαίμοσίν ἐστιν, οὐ πάντη, οὐδὲ ἐπὶ πάντων, οὐδὲ αὐτὰ καθ' αὐτὰ κακά. Καὶ γὰρ ἐφ' ἑτέρων ζώων, οὐχ ἡ σχέσις τούτων, ἀλλ' ἡ ἀναίρεσίς ἐστι καὶ φθορὰ τῷ ζώῳ, καὶ κακόν· ἡ δὲ σχέσις σώζει καὶ εἶναι ποιεῖ τὴν ταῦτα ἔχουσαν τοῦ ζώου φύσιν. Οὐκ ἄρα κακὸν τὸ δαιμόνιον φῦλον, ᾗ ἐστι κατὰ φύσιν, ἀλλ' ᾗ οὐκ ἔστι. Καὶ οὐκ ἠλλοιώθη, τὸ δοθὲν αὐτοῖς ὅλον ἀγαθὸν, ἀλλ' αὐτοὶ τοῦ δοθεντος ἀποπεπτώκασιν ὅλου ἀγαθοῦ. Καὶ τὰς δοθείσας αὐτοῖς Ἀγγελικὰς δωρεὰς, οὐ μήποτε αὐτὰς ἠλλοιῶσθαί φαμεν· ἀλλ' εἰσὶ καὶ ὁλόκληροι, καὶ παμφαεῖς εἰσι, κἂν αὐτοὶ μὴ ὁρῶσιν, ἀπομύσαντες αὐτῶν τὰς ἀγαθοπτικὰς δυνάμεις. Ὡς τε ὅ εἰσι, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ εἰσι καὶ ἀγαθοὶ, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται, τοῦ εἶναι, καὶ ζῆν, καὶ νοεῖν, τῶν ὄντων ἐφιέμενοι· καὶ τῇ στερήσει, καὶ ἀποφυγῇ καὶ ἀποπτώσει τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν, λέγονται κακοί· καί εἰσι κακοὶ, καθ' ὃ οὐκ εἰσί· καὶ τοῦ μὴ ὄντος ἐφιέμενοι, τοῦ κακοῦ ἐφίενται.

Folge gehabt? Wie war es der Wesensgüte möglich, Schlechtes zu verursachen? Wenn eine Vorsehung da ist,

---

Ἀλλὰ ψυχάς τις εἶναι λέγει κακάς; Εἰ μέν, ὅτι συγγίνονται κακοῖς προνοητικῶς τε καὶ σωστικῶς, τοῦτο οὐ κακὸν, ἀλλ' ἀγαθὸν, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῦ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθυνοντος; Εἰ δὲ τὸ κακύνεσθαι ψυχάς φαμεν, ἐν τίνι κακύνονται; εἰ μὴ ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν ἐλλείψει, καὶ δι' οἰκείαν ἀσθένειαν ἀτενξία καὶ ἀπολισθήσει. Καὶ γὰρ καὶ τὸν ἀέρα τὸν περὶ ἡμᾶς ἐγκιτῶσθαι φαμεν, ἐλλείψει καὶ ἀπουσίᾳ φωτός· αὐτὸ δὲ τὸ φῶς ἀεὶ φῶς ἐστι, τὸ δὲ τὸ σκότος φωτίζον. Οὐκ ἄρα οὔτε ἐν δαίμοσιν, οὔτε ἐν ἡμῖν τὸ κακὸν, ὡς ὂν κακὸν, ἀλλ' ὡς ἔλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν ζώοις ἀλόγοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἀνέλῃς θυμὸν, καὶ ἐπιθυμίαν, καὶ τἄλλα, ὅσα λέγεται, καὶ οὐκ ἔστιν ἁπλῶς τῇ ἑαυτῶν φύσει κακὰ, τὸ μὲν ἀδρὸν καὶ γαῦρον ὁ λέων ἀπολέσας, οὐδὲ λέων ἔσται· προσηνὴς δὲ πᾶσι γενόμενος ὁ κύων, οὐκ ἔσται κύων, εἴπερ κυνὸς τὸ φυλακτικὸν, καὶ τὸ προσίεσθαι μὲν τὸ οἰκεῖον, ἀπελαύνειν δὲ τὸ ἀλλότριον. Ὥστε τὸ μὴ φθείρεσθαι τὴν φύσιν, οὐ κακὸν, φθορὰ δὲ φύσεως ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τῶν φυσικῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων. Καὶ εἰ πάντα τὰ διὰ γενέσεως ἐν χρόνῳ ἔχει τὸ τέλειον, οὐδὲ τὸ ἀτελὲς πάντη παρὰ πᾶσαν τὴν φύσιν. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ ὅλῃ φύσει τὸ κακόν. Εἰ γὰρ καὶ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδέν ἐστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον· τῇ καθ' ἕκαστον δὲ, τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἔσται, τὸ δὲ οὐ κατὰ φύσιν. Ἄλλῃ γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν· καὶ τὸ τῇδε κατὰ φύσιν, τῇδε παρὰ φύσιν. Φύσεως δὲ κακία, τὸ παρὰ φύσιν, ἡ στέρησις τῶν τῆς φύσεως. Ὥστε οὐκ ἔστι κακὴ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῇ φύσει κακὸν, τὸ ἀδυνατεῖν τὰς τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν.

Ἀλλ' οὐδὲ ἐν σώμασι τὸ κακόν. Αἶχμος γάρ καὶ νόσος, ἔλλειψις εἴδους καὶ στέρησις τάξεως· τοῖτό, δὲ οὐ πάντη κακὸν, ἀλλ' ἧττον καόν· εἰ γὰρ παντελὴς γένοιτο λύσις κάλλους, καὶ εἴδους, καὶ τάξεως, οἰχήσεται τὸ αὐτὸ τὸ σῶμα. Ὅτι δὲ οὐδὲ κακίας αἴτιον τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, δῆλον ἐκ τοῦ δύνατον εἶναι καὶ ἄνευ σώματος παρυφίστασθαι κακίαν, ὥσπερ ἐν δαίμοσι· τοῦτο γάρ ἐστι καὶ νόῒς καὶ ψυχαῖς καὶ σώμασι κακὸν, ἡ τῆς ἕξεως τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀσθένεια καὶ ἀπόπτωσις.

Ἀλλ' οὐδὲ τὸ πολυθρύλλητον, Ἐν ὕλῃ τὸ κακὸν, ὡς φασὶ, καθ' ὃ ὕλη. Καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ τοῦ κόσμου καὶ κάλλους, καὶ εἴδους ἔχει μετουσίαν. Εἰ δὲ τοίτων ἐκτὸς οὖσα ἡ ὕλη, καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος, πῶς ποιεῖ τι ἡ ὕλη, ἢ μηδὲ τὸ πάσχειν δύνασθαι καθ ἑαυτὴν ἔχουσα; Ἄλλως τε, πῶς ἡ ὕλη κακόν; Εἰ μὲν γὰρ οὐδαμῆ

warum läßt sie das Übel zu oder warum unterdrückt sie es

οὐδαμῶς ἐστιν, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν· εἰ δέ πως ὄν, τὰ δὲ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ αὐτὴ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη, καὶ ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ ποιητικόν, ἢ τὸ κακὸν ὡς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ὄν, ἀγαθόν· ἢ τὸ κακόν, τοῦ ἀγαθοῦ ποιητικόν, ἢ καὶ τὸ ἀγαθόν, ὡς ἐκ τοῦ κακοῦ κακόν. Ἢ δύο αὖθις ἀρχαί, καὶ αὗται ἄλλης μιᾶς ἐξημμέναι κορυφῆς. Εἰ δὲ ἀναγκαίαν φασὶ τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου, πῶς ἡ ὕλη κακόν; ἄλλο γὰρ τὸ κακόν, καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον. Πῶς δὲ ὁ ἄγαθος ἐκ τοῦ κακοῦ παράγει τινὰ πρὸς γένεσιν; ἢ πῶς κακὸν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν, τὸ κακόν. Πῶς δὲ γεννᾷ καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἡ ὕλη κακὴ οὖσα; τὸ γὰρ κακὸν ᾗ κακὸν, οὐδενός ἐστι γεννητικόν, ἢ θρεπτικόν, ἢ ὅλως ποιητικόν, ἢ σωστικόν. Εἰ δὲ φαῖεν, αὐτὴν μὲν οὐ ποιεῖν κακίαν ἐν ψυχαῖς ἐφέλκεσθαι δὲ αὐτὰς, πῶς ἔσται τοῦτο ἀληθες; πολλαὶ γὰρ αὐτῶν εἰς τὸ ἀγαθὸν βλέπουσι. Καίτοι, πῶς ἐγίνετο τοῦτο τῆς ὕλης πάντως αὐτὰς εἰς τὸ κακὸν ἐφελκομένης; Ὥστε οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχαῖς τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως. Εἰ δὲ καὶ τοῦτό φασι, τῇ ὕλῃ πάντως ἔπεσθαι, καὶ ἀναγκαία ἡ ἄστατος ὕλη τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν ἱδρύσθαι μὴ δυναμένοις, πῶς τὸ κακὸν ἀναγκαῖον, ἢ τὸ ἀναγκαῖον κακόν.

Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, ὅ φαμεν, ἡ στέρησις κατὰ δύναμιν οἰκείαν μάχεται τῷ ἀγαθῷ· ἡ γὰρ παντελὴς στέρησις, καθόλου ἀδύναμος· ἡ δὲ μερικὴ, οὐ καθ' ὃ στέρησις, ἔχει τὴν δύναμιν, ἀλλὰ καθ' ὃ οὐ παντελής ἐστι στέρησις. Στερήσεως γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ μερικῆς οὔσης, οὔπω κακόν· καὶ γενομένης, καὶ ἡ τοῦ κακοῦ φύσις ἀπελήλυθε.

Συνελόντι δὲ φάναι, τὸ ἀγαθὸν ἐκ τῆς μιᾶς καὶ τῆς ὅλης αἰτίας· τὸ δὲ κακὸν, ἐκ πολλῶν καὶ μερικῶν ἐλλείψεων. Οἶδεν ὁ Θεὸς τὸ κακὸν ἢ ἀγαθὸν, καὶ παρ' αὐτῷ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν, δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί. Εἰ δὲ τὸ κακὸν ἀίδιον, καὶ δημιουργεῖ, καὶ δύναται, καί ἐστι, καὶ δρᾷ, πόθεν αὐτῷ ταῦτα; ἢ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ; ἢ τῷ ἀγαθῷ ἐκ τοῦ κακοῦ; ἢ ἀμφοῖν ἐξ ἄλλης αἰτίας; Πᾶν το κατὰ φύσιν, ἐξ αἰτίας ὡρισμένης γεννᾶται· εἰ δὲ τὸ κακὸν ἀναίτιον καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν· οὐδὲ γὰρ ἐν τῇ φύσει τὸ παρὰ φύσιν, οὐδὲ ἀτεχνίας ἐν τῇ τέχνῃ λόγος. Ἆρα ἡ ψυχὴ τῶν κακῶν αἰτία, καθάπερ τὸ πῦρ τοῦ θερμαίνειν, καὶ πάντα οἷς ἂν γειτνίασῃ κακίας ἀναπίμπλησιν; ἢ ἀγαθὴ μὲν ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, ταῖς δὲ ἐνεργείαις, ποτὲ μὲν οὕτως ἔχει, ποτὲ δὲ οὕτως; Εἰ μὲν φύσει καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς κακὸν, καὶ πόθεν αὐτῇ τὸ εἶναι; ἢ ἐκ τῆς δημιουργικῆς τῶν ὅλων ὄντων ἀγαθῆς αἰτίας; Ἀλλ' εἰ ἐκ ταύτης, πῶς κατ' οὐσίαν κα-

nicht? Wie können irgendwelche Seinsarten das Gute verachten und das Übel gern haben?

κόν; ἀγαθὰ γὰρ πάντα ταύτης ἔκγονα. Εἰ δὲ ταῖς ἐνεργείαις, οὐδὲ τοῦτο ἀμετάβλητον· εἰ δὲ μή, πόθεν αἱ ἀρεταὶ, μὴ καὶ ἀγαθοειδοῦς αὐτῆς γινομένης; Λείπεται ἄρα, τὸ κακὸν ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι.

Τῶν ἀγαθῶν τὸ αἴτιον ἕν. Εἰ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἐναντίον, τοῦ κακοῦ τὰ αἴτια πολλὰ οὐ μὴν τὰ ποιητικὰ τῶν κακῶν, λόγοι καὶ δυνάμεις, ἀλλ᾽ ἀδυναμία, καὶ ἀσθένεια, καὶ μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος. Οὔτε ἀκίνητα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα τὰ κακὰ, ἀλλ᾽ ἄπειρα, καὶ ἀόριστα, καὶ ἐν ἄλλοις φερόμενα καὶ τούτοις ἀπείροις. Πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναντία· καὶ γὰρ δὲ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες (οὐδεὶς γὰρ εἰς τὸ κακὸν ἀποβλέπων ποιεῖ ἃ ποιει) διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακὸν, ἀλλὰ παρυπόστασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα, καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.

Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκὸς, καὶ δι᾽ ἄλλο, καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκείας· ὥστε τὸ γιγνόμενον, ὀρθὸν μὲν εἶναι δοκεῖν, ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα γίνεται, τῷ ὄντι δὲ οὐκ ὀρθὸν εἶναι, διότι τὸ μὴ ἀγαθον, ἀγαθὸν οἰόμεθα. Δέδεικται ἄλλο τὸ ἐφετὸν, καὶ ἄλλο τὸ γινόμενον. Οὐκοῦν τὸ κακὸν παρὰ τὴν ὁδὸν, καὶ παρὰ τὸν σκοπὸν, καὶ παρὰ τὴν φύσιν, καὶ παρὰ τὴν αἰτίαν, καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν, καὶ παρὰ τὸ τέλος, καὶ παρα τὸν ὅρον, καὶ παρὰ τὴν βούλησιν, καὶ παρὰ τὴν ὑπόστασιν. Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν, καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια, καὶ ἀσυμμετρία. καὶ ἁμαρτία, καὶ ἄσκοπον, καὶ ἀκαλλὲς, καὶ ἄζωον, καὶ ἄνουν, καὶ ἄλογον, καὶ ἀτελὲς, καὶ ἀνίδρυτον, καὶ ἀναίτιον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἄγονον, καὶ ἀεργὸν, καὶ ἀδρανὲς, καὶ ἄτακτον, καὶ ἀνόμοιον, καὶ ἄπειρον, καὶ σκοτεινὸν, καὶ ἀνούσιον· καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν.

Πῶς ὅλως δύναταί τι τὸ κακὸν τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μίξει; τὸ γὰρ πάντη τοῦ ἀγαθοῦ ἄμοιρον οὔτε ἐστί τι, οὔτε δύναται. Καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὄν ἐστι, καὶ βουλητὸν, καὶ ἐνδύναμον, καὶ δραστήριον, πῶς δυνήσεταί τι τὸ ἐναντίον τἀγαθῷ, τὸ οὐσίας καὶ βουλήσεως, καὶ δυνάμεως, καὶ ἐνεργείας, ἐστερημένον; Οὐ πάντα πᾶσι καὶ πάντη τὰ αὐτὰ κατὰ τὸ αὐτὸ κακά. Δαίμονι κακὸν, τὸ παρὰ τὸν ἀγαθοειδῆ νοῦν εἶναί· ψυχῇ, τὸ παρὰ λόγον· σώματι τὸ παρὰ φύσιν.

Πῶς ὅλως τὰ κακὰ, προνοίας οὔσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακὸν ἢ κακὸν, οὐτε ὂν, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι. Καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἐστὶν ἀπρονόητον· οὐδὲ

Da siehst du Bedenken, welche ein Zweifler wohl vorbringen könnte. Wir würden ihn bitten, nicht nach dem

---

γάρ ἐστι τὸ κακὸν ὄν, ἀμιγὲς ὑπάρχον τοῦ ἀγαθοῦ. Καί εἰ μηδὲν των ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἀγαθοῦ, κακὸν δὲ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ, οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων ἐστέρηται καθόλου τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡ θεία πρόνοια, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπρονόητον· ἀλλὰ καὶ τοῖς γινομένοις κακοῖς ἀγαθοπρεπῶς ἡ πρόνοια κέχρηται πρὸς τὴν αὐτῶν η ἄλλων, ἢ ἰδικὴν ἢ κοινὴν ὠφέλειαν, καὶ οἰκείως ἑκάστου τῶν ὄντων προνοεῖ. Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἳ χρῆναί φασι τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν· τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν, οὐκ ἔστι προνοίας. Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ, τῶν αὐτοκινήτων, ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ καὶ τῶν ὅλων, καὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἰκείως ὅλῳ καὶ ἑκάστῳ, καθ' ὅσον ἡ τῶν προνοουμένων φύσις ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς προνοίας, ἐκδιδομενας ἀναλόγως ἑκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθοτητας.

Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακόν. Οὐδαμοῦ γὰρ τὸ κακὸν, ἢ κακόν· καὶ τὸ γίνεσθαι κακὸν, οὐ κατὰ δύναμιν, ἀλλὰ δι' ἀσθένειαν. Καὶ τοῖς δαίμοσιν, ὅ μέν εἰσι καὶ ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἀγαθόν· τὸ δὲ κακὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεος, καὶ ἀλλοίωσις, ἡ περὶ τὴν ταὐτότητα καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια τῆς προσηκούσης αὐτοῖς ἀγγελοπρεποῦς τελειότητος. Καὶ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ τοῦ εἶναι καὶ ζῆν, καὶ νοεῖν ἐφίενται· καὶ καθὸ οὐκ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὴ ὄντος ἐφίενται· καὶ οὐκ ἔστι τοῦτο ἔφεσις, ἀλλὰ τῆς ὄντως ἐφέσεως ἁμαρτία.

Ἐν γνώσει δὲ ἁμαρτάνοντας καλεῖ τὰ Λόγια, τοὺς περὶ τὴν ἄληστον τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν ἢ τὴν ποίησιν ἐξασθενοῦντας, καὶ τοὺς εἰδότας τὸ θέλημα καὶ μὴ ποιοῦντας· τοὺς ἀκηκοότας μέν, ἀσθενοῦντας δὲ περὶ τὴν πίστιν, ἢ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ ἀβούλητόν τισι τὸ συνιέναι τοῦ ἀγαθῦναι, κατὰ τὴν παρατροπὴν ἢ τὴν ἀσθένειαν τῆς βουλήσεως. Καὶ ὅλως τὸ κακὸν (ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν) ἀσθένεια, καὶ ἀδυναμία, καὶ ἔλλειψίς ἐστιν, ἢ τῆς γνώσεως, ἢ τῆς ἀληστου γνώσεως, ἢ τῆς πίστεως, ἢ τῆς ἐφέσεως, ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ. Καίτοι φαίη τις, Οὐ τιμωρητὸν ἡ ἀσθένεια, τοὐναντίον δέ σύγγνωστον· εἰ μὲν οὐκ ἐξῆν τὸ δύνασθαι, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος· εἰ δὲ ἐκ τἀγαθοῦ τὸ δύνασθαι, τοῦ διδόντος, κατὰ τὰ Λόγια, τὰ προσήκοντα πᾶσιν ἁπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἡ τῆς ἐκ τἀγαθοῦ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἕξεως ἁμαρτία, καὶ παρατροπὴ, καὶ ἀποφυγὴ, καὶ ἀπόπτωσις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ Δικαίου καὶ θείου

Gefühle zu urteilen, sondern die Wahrheit, wie sie aus den Dingen selbst uns entgegentritt, zu berücksichtigen. Demgemäß dürften wir folgende Antwort geben. Das Übel darf nicht vom Guten abgeleitet werden, und rührt es thatsächlich vom Guten her (wie die zeitlichen Übel nach der Erlösung), so ist es kein Übel mehr. Denn es kann dem Warmen nicht eigentümlich sein, Kälte hervorzubringen; und ebenso kommt es nicht dem Guten zu, die Quelle des Übels zu sein.

Wenn alles Sein vom Guten kommt (denn es ist die Natur des Guten, hervorbringend oder erhaltend thätig zu sein, während das Übel auflöst und zerreißt), dann fließt auch nichts von dem, was ist, aus dem Übel; würde es ja sonst sich selber vom Übel sein, das Gegenteil nämlich von seiner Natur thun und anstatt aufzulösen hervorbringen. Wirkt aber dennoch das Übel etwas, so thut es dies, nicht weil es Übel ist, sondern weil es etwas Gutes in sich einschließt; und weil es deshalb, soweit dieses Gute reicht, auch von einem Sein begleitet ist.

Ferner: Wenn die verschiedenen Seinsarten auf das Gute und Schöne gerichtet sind, wenn dieselben nur insofern wirken als sie ein Gut, mag dies auch nur ein Schein-Gut sein, in Aussicht haben und wenn deshalb sie alle für ihre einzelne Thätigkeit das Gute als Ausgangs- und Zielpunkt besitzen, denn kein Sein kann wirken, um etwas zu

---

δικαιωτηρίου κατὰ δύναμιν ἱκανῶς εἰρήσθω, καθ' ἣν ἱερὰν πραγματείαν ἡ τῶν Λογίων ἀλήθεια, τοὺς σοφιστικοὺς καὶ ἀδικίαν καὶ ψεῦδος κατὰ τοῦ Θεοῦ λαλοῦντας ἀπερράπισεν ὡς παράφρονας λόγους.

Νῦν δέ, ὡς καθ' ἡμᾶς, ἀρκούντως ὕμνηται τἀγαθὸν, ὡς ὄντως ἀγαστὸν, ὡς ἀρχὴ καὶ πέρας πάντων, ὡς περιοχὴ τῶν ὄντων, ὡς εἰδοποιὸν τῶν οὐκ ὄντων, ὡς πάντων ἀγαθῶν αἴτιον, ὡς τῶν κακῶν ἀναίτιον, ὡς πρόνοια καὶ ἀγαθότης παντελὴς, καὶ ὑπερβάλλουσα τὰ ὄντα καὶ τὰ οὐκ ὄντα, καὶ τὰ κακὰ, καὶ τὴν ἑαυτῆς στέρησιν ἀγαθύνουσα, πᾶσιν ἐφετὸν, καὶ ἐραστὸν, καὶ ἀγαπητὸν, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὁ ἀληθὴς ἀπέδειξεν ὡς οἶμαι λόγος.

erreichen, was ihm selber in jeder Beziehung als schlecht und verderblich vorkömmt; — wo soll dann das Übel in den Dingen sein; wohlgemerkt jenes, was da mit Ausschluß aller Neigung zum Guten, auch zum Schein-Guten, gedacht wird? Weil alles Sein vom Guten kommt und so das Gute auf alles seinen Einfluß ausdehnt, selbst auf den Urstoff, der nur Vermögen für das Sein und kein thatsächliches Sein hat, vielmehr also *nicht* ist als ist; — so kann das Übel kein eigenes Sein haben, weder ein wirkliches, bestimmtes Sein, noch ein Sein dem Vermögen nach; denn gerade das unbestimmte Vermögen für das Sein kann gar nicht gedacht werden ohne das wirkliche Gute, das da seiner Natur nach alles Vermögen überragt und eben darum die wirkende außerhalb stehende Ursache jeglichen Vermögens für das Sein ist. Das Gute reicht daher weit über alles Sein hinaus, selbst weiter wie das Vermögen zu sein, was im Verhältnisse zur thatsächlichen Wirklichkeit zugleich Nichtsein ist. Das Übel als solches ist also von allem Guten vollständig getrennt und somit ist es noch weniger wie das Nicht-Wirklich-Sein des Urstoffes, der da wenigstens vermögend ist zu sein.

Aber woher kommt dann das Übel? Denn wenn dasselbe kein Sein hat, dann ist es nicht. Das Laster und die Tugend sind in diesem Falle völlig gleichbedeutend oder zum mindesten ist das, was von der Tugend bekämpft wird, nicht ein Übel. Nun aber steht die Bescheidenheit der Unbescheidenheit gegenüber, die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß der Bescheidene das Gegenteil ist vom Unbescheidenen und der Gerechte das Gegenteil vom Ungerechten, sondern lange bevor dieser Gegensatz sich im *Wirklichsein* offenbart, sind im Grunde des Geistes bereits die *Begriffe* einander entgegengesetzt und ihrer inneren Natur nach sind die Leidenschaften gegen die Tugend gewaffnet; also ist das Übel zweifellos ein Gegner des Guten. Denn unmöglich kann das Gute

sein eigener Gegner sein, sondern aus einem einzigen Princip und aus einer einzigen Ursache hervorgehend besteht seine eigenste Natur in der Freude, in der Verbindung, in der Einheit, in der Freundschaft. Es wäre auch falsch, das Übel so zu erklären, als ob das geringere Gut bloß deshalb, weil es geringer ist dem größeren widerspreche, gleichwie etwa die geringere Wärme bisweilen Kälte genannt wird. Also, so muß geschlossen werden, ist das Übel ein Sein und im Kampfe mit dem Guten. Es mag ja richtig sein, daß es für Verschiedenes verderbenbringend ist und als eine Korruption des Seins überhaupt sich darstellt; aber dann ist es eben wieder ein Sein und erzeugt seinerseits Sein; oder ist nicht das Verderben des einen die Erzeugung des anderen? Somit besteht thatsächlich in der Wirklichkeit das Übel und wirkt positiv zur Entwicklung des Weltalls."

Die Schwierigkeiten, die sich der Areopagite entgegenstellt, sind beinahe wörtlich dieselben wie jene, welche der Molinismus den Thomisten deshalb macht; weil die letzteren alles Positive in der Sünde auf Gott zurückführen und behaupten, die Sünde sei als Sünde nichts anderes als Mangel. Wie löst Dionysius die Schwierigkeiten?

„Darauf antwortet jedoch die wahre Vernunft, daß das Übel soweit es Übel ist niemals zur Erzeugung einer Substanz mitwirkt, sondern nur das selbständige Sein verdirbt. Wird gesagt, daß das Übel erzeuge, weil durch das Vergehen des einen das Entstehen des anderen veranlaßt wird, so erwidere ich, daß nicht das Übel, insoweit es der Grund des Vergehens ist, die Erzeugung des anderen verursacht, sondern daß vielmehr die Erzeugung und das Erzeugte selbst vom Guten kommt; daß das Übel an sich reine Korruption und weder Sein noch wirkende Ursache vom Sein ist, sondern es ist nur und verursacht nur auf Grund des Guten. Was aber den oben gemachten Zusatz betrifft, als ob das Übel nur ein geringeres Gut wäre, so antworte ich, daß dasselbe als Übel nicht zugleich gut und schlecht

sein kann, gleichwie nicht dieselbe Kraft unter derselben Beziehung zugleich das Vergehen und Entstehen eines und desselben Dinges veranlassen kann. Das Übel also ist nicht und erzeugt nicht, soweit es an sich betrachtet wird; es verursacht weder ein Sein noch ein Gut.

Die Sache verhält sich vielmehr folgendermaßen. Wo das Gute ganz und gar das Sein durchdringt oder doch bis zum höchstmöglichen Grade; da bewirkt es eine vollkommen reine, ausnahmslose Güte. In den Dingen aber, die es weniger durchdringt, findet sich auch nur eine unvollkommene, mit einem Mangel an Gutem gemischte Güte. Das Übel ist somit weder ein Gut noch die Ursache von etwas Gutem; aber inwiefern eine Sache mehr oder minder dem Gute nahe kommt, desto vollkommener wird sie. Die göttliche Güte nämlich teilt den einen unter den Seinsarten mehr mit als den anderen, je nach der verschiedenen Fähigkeit, den Einfluß der Güte aufzunehmen. Der letztere aber geht noch weiter. Denn die Allgüte hat eine solch ausgedehnte Kraft, daß sie dem Sein, welches in gewissem Grade nur mangelhaft von ihr durchdrungen ist, trotz und in diesem Mangel die Mittel giebt, sich emporzuheben, um ganz und gar und in der vollständigen Ausdehnung dieses Seins von ihr durchdrungen zu werden. Soll deshalb die ganze Wahrheit gesagt werden, so geschieht es auf Grund der Kraft des Guten, daß der Kampf besteht zwischen dem Guten und dem Übel; oder noch deutlicher: Alles, was ist, ist gut und kommt vom Guten; nur inwieweit es Mangel an Gutem in sich hat, ist es weder, noch ist es gut.

Was die anderen Eigentümlichkeiten der Dinge betrifft, wie z. B. Hitze, Kälte u. dgl., so bleiben diese Dinge in ihrem substantiellen Wesens-Sein davon unberührt, wenn auch die Hitze oder Kälte ihnen schadet . . . verläßt sie aber in jeder Beziehung das Gute, so ist es auch mit ihrem Sein vorbei. So also z. B. der Unreine. Denselben beraubt des Guten seine durch die Vernunft nicht geregelte Begierde; und

nach dieser Seite hin ist er auch nicht und verlangt nicht zu sein. Aber er steht doch noch immer unter dem Einflusse des Guten, dem er, freilich im einzelnen Falle gegen die Regel der Vernunft, anhängt. Ebenso nimmt der Zornentbrannte mitten im Zorne auf zweifache Weise am Guten teil: nämlich durch die Zornaufwallung selbst, die doch eine gewisse Kraft ist, und durch das Verlangen, das zum Guten zu kehren, was ihm als ein Übel erscheint. Noch mehr! Derjenige, der nach einem schlechten, mühseligen Leben verlangt, würde eben das Gut des Lebens erstreben, ein Gut, das ihm trotz der Mühseligkeit begehrenswert erscheint und sonach würde er am Guten teilnehmen. Das geht so weit, daß, wenn das Gute unterdrückt wird, es weder Substanz noch Leben, noch Bewegungskraft geben würde, noch sonst irgend etwas.

Daraus folgt aber, daß, wenn das eine vergeht und das andere entsteht, letzteres durchaus nicht der Kraft des Übels zu danken ist, sondern dem geringen Guten, was noch übrig geblieben; wie z. B. die Krankheit als ein Mangel an Ordnung unter den verschiedenen Kräften und Organen des Körpers bezeichnet werden muß; nicht aber ist sie die vollständige Abwesenheit aller Ordnung. Wäre überhaupt keine Ordnung mehr da, so verschwände auch das Übel der Krankheit; letztere hat den subjektiven Grund ihrer Quasi-Existenz in der positiven geringen Ordnung, die vorhanden ist.

Kurz, was in keiner Weise am Guten teilnimmt, das ist weder Sein, noch ist es an sich betrachtet im Sein (als Zustand oder Eigenschaft). Was nach einer Seite hin am Guten teilnimmt, nach der anderen aber nicht; das existiert nur durch das Gute, was im betreffenden Sein besteht und vermittelst dessen sich letzteres zu erheben vermag (gratia sufficiens) zu höherer Teilnahme am Guten. Noch kürzer und genauer: Alles, was ist, hat in demselben Grade Sein oder Nicht-Sein, in welchem es teilnimmt am Guten . . .

Jedes Ding, das nur zum Teil gut ist, erhält sich ganz und gar und einzig und allein durch den Teil, der eben gut ist. Das Gute macht, soweit es mitgeteilt wird, dem Mangel am Guten es möglich, ebenfalls in der substantiellen Wirklichkeit zu sein ... Das Übel ist das mit Mangel vermischte Gute; das Gute, inwieweit es unvollkommen ist. Entfernt sich ganz und gar das Gute, so verschwindet auch das vollkommene und unvollkommene Sein. Dazu kommt, daß ein Übel nur insoweit existiert und sich offenbart, als es ein Übel für gewisse beschränkte Seinsarten ist (privatio boni creati, vergl. oben Kap. 10, §. 1 und 3), gegen welche es im Gegensatze steht und daß es sich von den anderen entfernt, weil diese gut sind. Denn es ist ganz unmöglich, daß dieselben Dinge in denselben Beziehungen sich selbst bekämpfen und selber die Ursache ihrer Auflösung sind. Wir wiederholen: Das Übel ist kein Sein.

Aber noch mehr: Das Übel ist auch nicht im Sein; nämlich als positive Eigenschaft oder als wirksamer Zustand. Denn wenn vom Guten alles ausgeht und sich das Gute auf alles erstreckt, selbst auf das Vermögen irgendwie zu sein; dann müßte für den, welcher das Übel als im Sein befindlich erklärt, dasselbe entweder innerhalb der verschiedenen Seinsarten sich vorfinden oder doch in deren Quelle, im Guten. Beides ist rein unmöglich. Das Übel kann keine Eigenschaft des Guten sein, wie die Kälte keine Eigenschaft des Warmen ist. Wie also sollte es am Guten sich vorfinden? Sollte das Gute erst bei seiner Entwicklung das Übel veranlassen, so daß es vorher im Guten gleichsam verborgen gewesen wäre? (Vergl. oben die Lehre Simons nach den Philosophumena.) Das ist Unsinn, reine Unmöglichkeit! Denn wie die heiligen Schriften sagen: Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte bringen. Vorausgesetzt nun, daß das Übel als positive Eigenschaft in den verschiedenen Seinsarten wäre, so müßte es offenbar von einem anderen Principe kommen

wie das Gute ist. Denn entweder kommt vom Guten das Übel oder vom Übel das Gute oder es giebt zwei Grundprincipien. Nun ist aber niemals die Zweiheit Grundprincip und zwar in keiner Seinsgattung, sondern immer und überall ist die Einheit das Princip der Zweiheit. Oder sollte in einem und demselben Sein der Grund für zwei Grundprincipien vorgefunden werden, von denen das eine dem anderen gegenüberstände."

So würde die ungemessene Potenz des Simon Magus zwei einander entgegengesetzte Grundprincipien erzeugen; so würde der „objektiven Wahrheit" des Molinismus die gleichmäßig unabhängige Quelle innewohnen für das ewige Dekret Gottes ebensogut wie für das geschöpfliche Fallen.

„Sollten vielleicht an demselben Sein zwei Momente wie Ja und Nein sich gegenüberstehende und sich bekämpfende Eigenschaften behauptet werden? Aber dies alles ist unmöglich. Denn würde dies zugestanden, so müßte zuvörderst in diesem Sein (also in Gott) Verwirrung, Unfrieden, Kampf sein; wenn nicht etwa gar der innere Unfrieden an seinem substantiellen Bestande rütteln soll. Dann müßte auch in allen Seinsarten, die ja von Gott ihr Sein haben, allgemeine Verwirrung und zwar sowohl zwischen der einen und der anderen als auch innerhalb einer jeden herrschen. Nun ist aber Gott als Urheber des Friedens von den heiligen Schriften gepriesen. Und auch die verschiedenen Seinsarten sind durch die Natur miteinander zu größter Harmonie verbunden; sie haben als Zeugnis für das eine Leben, dem sie entsprossen, die innigsten Beziehungen zu einander in größter und süßester Ruhe; eine jede ist der anderen ähnlich und wirkt durch ihr Vermögen mit den anderen mit, auf daß sie eine noch größere Ähnlichkeit erreichen.

Das Übel kann demnach durchaus nicht von Gott kommen, der da als höchstes Gut nie und in keiner Weise, soll Er nicht als veränderlich betrachtet werden, weder am An-

fange noch mitten in der Entwicklung ein Übel veranlassen kann.

Ist Gott seiner Substanz nach gut, so würde Er nicht mehr sein, sobald Er ein Übel einschlösse oder ein solches in erster Linie verursachte; — oder Er hat das Gute nur kraft seiner Teilnahme an einem anderen Sein; und dann wird Er es bald haben und bald nicht, je nach der Lage oder dem Willen dieses anderen Seins, was gegen den Begriff „Gott" verstoßen würde. Das Übel kann also nie Gott sein (vgl. oben die Lehre Simons, nach welcher Gott die Grundlage des Übels ist als Urvermögen und zugleich die höchste Güte ist als Vollentwicklung); es kann nie von Gott kommen weder zeitweise noch ausnahmslos.

Das Übel ist auch nicht im Sein der Engel; denn ihr Sein ist ein Bild Gottes, eine Offenbarung des unzugänglichen Lichtes, ein reiner, glänzender, vollständig glatter, hellleuchtender, heiliger Spiegel der göttlichen Güte und es strahlt wieder den Glanz des undurchdringlichen Schweigens. Oder sollen sie vom Übel sein, weil sie Sünder strafen? Dann wären auch vom Übel, die da Verbrecher strafen — und ebenso die Priester, welche von der Teilnahme am heiligen Dienste die Uneingeweihten zurückweisen. (I. Cor. 5.) Das Übel besteht nicht darin, daß gestraft wird, sondern darin, daß die Strafe verdient worden ist; nicht die Zurückweisung von den Sakramenten ist ein Übel, sondern die Unreinigkeiten und Sündenmakel, welche unwürdig machen für den Empfang der Sakramente.

Selbst die Dämonen sind nicht schlecht von Natur. Denn 1) sind sie von Gott verursacht, von dem nichts Schlechtes kommen kann; 2) haben sie vermöge ihrer Natur ein Sein; nichts aber, was ist und insoweit es thatsächlich oder dem Vermögen nach ist, kann nach dieser Seite hin böse sein; 3) sind sie erst schlecht geworden; was aber von Natur ist, das ist dies immer (wie z. B. der Mensch, so lange er Mensch ist, immer das Vermögen hat, vernünftig

zu denken, wenn er dies auch nicht immer thatsächlich thut), 4) würden sie ein Übel sein für sich oder für andere: im ersten Falle müßten sie zu Grunde gehen, da das Wesen des Übels im Schaden und Verderben besteht; im zweiten Falle wird gefragt: was verderben sie an anderen? Die Substanz? Die Vermögen oder Fähigkeiten? Die thatsächliche Wirksamkeit? Verderben sie also die Substanz? Nun jedenfalls nicht trotz der Natur. Denn sie verderben nicht, was seiner Natur nach unvergänglich ist, sondern die Natur dessen, was da es in sich schließt, daß es vergehen kann; was aber gemäß der Ordnung der Natur vergeht, für das ist Vergehen kein Übel. Ferner müßten die Dämonen, wenn sie von ihrer inneren Natur getrieben die Substanz der Dinge verdärben, auch die eigene verderben; denn was von Natur aus geschieht, das geschieht allgemein und läßt keine Ausnahme zu, wie z. B. das Feuer für alles ohne Ausnahme, auch für sich selber, Wärme entwickelt. Keine Substanz aber ist das Princip des Verderbens für sich selber. Endlich geht bei keinem Sein das Verderben von der eigenen inneren Natur aus, sondern es beginnt vielmehr mit einer von außen her veranlaßten Störung der Ordnung in den Teilen eines Dinges, welche von der Substanz ausgeht. Eine solche Störung oder Schwächung ist auch nie allgemein oder für alle Teile des Dinges, sondern es bleibt immer etwas zurück, wovon die Störung ausgesagt wird; sonst wäre das Verderben sein eigenes Verderben und die Schwäche ihre eigene Schwächung, denn das Aufhören der Substanz ist gleichbedeutend mit dem Nichts des betreffenden Dinges. Das Übel aber kann nur bestehen auf Grund eines noch vorhandenen wenn auch geringen Gutes, dessen Übel es ist. Ebenso schwächen die Dämonen wohl auch die Fähigkeiten oder die Wirksamkeit; aber vernichten können sie nicht das geringste Sein. Es gilt hier ganz dasselbe, was von der Substanz gesagt worden ist.

Wie sind aber die Dämonen schlecht geworden, da doch

das Gute kein Übel hervorbringen kann? Darauf ist zu antworten, daß sie nicht schlecht genannt werden, weil sie *sind* und mit Rücksicht darauf, *was* sie sind; denn gut ist ihr Sein und gut ihre Natur vom Guten; aber sie sind „schwach (**deficere**, sagt Thomas rücksichtlich der Ursache des moralischen Übels) geworden im Bewahren ihres Princips". (Judae. v. 6.) Sie sind schlecht oder vom Übel, weil sie in ihren Zuständen und in ihrer Thätigkeit von Gott abgewendet sind.

Zudem: Sind die Dämonen von Natur schlecht, so waren sie es immer: denn was von Natur ist, das ist beständig. Nun ist aber das Übel nicht beständig. Wenn sie also von Natur schlecht sind, dann sind sie zugleich nicht schlecht; denn das Verharren, das Dasselbe-Bleiben ist dem Guten eigen. Waren sie aber nicht immer schlecht, so sind sie nicht von Natur schlecht; sondern weil sie der Güter entbehren, welche die Engel besitzen. Es darf auch nicht gesagt werden, daß sie jetzt sogar durchaus schlecht sind, denn sie existieren, sie leben, sie haben ihre Verstandeskraft; *ja selbst die Kraft, mit der sie wollen, ist gut, wenn ihr auch aus Schwäche das rechte Ziel fehlt*, von dem aus die eigene Natur vollendet werden kann: nämlich die Erfüllung des göttlichen Willens.

Ihr Übel ist also: *Das Abirren*, das *Fallen*, die *Nichterreichung* des in ihrer Natur begründeten Zweckes, die *Unvollendung*, die *Ohnmacht* für das, wozu ihre Natur sie befähigt, die *Schwächung*, das *Zurückweichen*, der *Verlust jener Stärke*, die allein im Streben nach Vollendung sie aufrecht halten konnte ... In wenigen Worten: Die Dämonen sind nicht schlecht auf Grund ihrer Natur; sondern insofern sie *nicht* nach ihrer Natur sind. Das Gute, was sie erhielten, hat keine Änderung erfahren; aber thatsächlich sind sie abgefallen von diesem Guten. Jene Gaben, die ihnen wie den anderen reinen Geistern verliehen worden, sind nicht geändert; ihre *Verstandeskraft* ist noch ganz

dieselbe, aber sie ist gemißbraucht; sie wollen das Gute, was sie mit derselben sehen, nicht als ein solches, nämlich nicht als ein Gut für sie ansehen.

Auf gleiche Weise ist in unseren Seelen das Übel nicht ein Sein; sondern ein Fehler, ein Mangel an jener Vollendung, nach welcher unsere Natur an sich betrachtet verlangt.

Auch in den unvernünftigen Tieren ist kein Übel von Natur aus. Der Zorn nämlich und die Begierde sind bei ihnen keine verwerflichen Leidenschaften wie bei uns, die wir als Regel für dieselben die Vernunft in uns besitzen, sondern diese Leidenschaften bilden vielmehr ihre eigenste Natur; so zwar daß, wenn sie fortgedacht würden, die Natur selbst ebenfalls verschwinden müßte. Verliert der Löwe seine Kraft und seinen Stolz, so ist er nicht mehr Löwe; karessiert der Hund einen jeden, der da zufällig kommt, so nützt er nichts mehr. Und wenn bei allem dem, was durch Zeugung entsteht, die naturgemäße Vollendung erst im Laufe der Zeit eintritt, so ist die anfängliche Unvollkommenheit nicht immer gegen die Natur.

Das Übel ist auch nicht im Ganzen der Natur, in allen Substanzen zusammen, inwiefern sie in ihrer begrifflichen Allgemeinheit genommen werden. Denn dem Begriffe der Natur, soweit derselbe innerhalb der Vernunft sich befindet, ist nichts entgegengesetzt. Das Wasser wird da mit dem Feuer zugleich verstanden und das Schwarze steht da neben dem Weißen. Es existiert in dieser Beziehung nichts Feindliches. Werden aber die einzelnen Dinge berücksichtigt, inwiefern sie in der thatsächlichen Wirklichkeit ein Ganzes bilden, so ist das eben für jedes naturgemäß eine Wohlthat, daß ein anderes ihm entgegengesetzt ist; daß das eine etwas hat, wovon das andere das Gegenteil besitzt. Denn daraus ergiebt sich die Vollendung des Ganzen; und ein Übel ist es nur, wenn das Einzelne nicht gemäß seiner Natur an der Vollendung des Ganzen teilnimmt.

Das Übel ist auch nicht im Sein des Körpers. Denn Krankheit und Häßlichkeit sind nur ein Mangel an Form und Ordnung; also wieder eine Unvollkommenheit, die das Schöne und Gute als das zu Grunde Liegende voraussetzt. Übrigens kann das Übel in der Seele nicht von dem des Körpers wie von seiner ausreichenden Ursache abhängen; denn bei den Dämonen besteht es, trotzdem sie keinen Körper haben. Es ist vielmehr hier derselbe Fall vorhanden, wie bei den reinen Geistern und den Seelen: das Übel besteht in der Abschwächung des Bandes, welches den Körper mit dem ihm eigenen Guten verknüpft.

Auch im Stoffe ist kein Übel. Denn wird er als materia prima, als Urstoff oder Urvermögen aufgefaßt, so ist er ohne Form, ohne Eigenschaft, ohne Umfang. Wie würde er also etwas wirken können, er, welcher sich nicht einmal seiner Passivität zu erfreuen vermag, der als rein empfangendes und leidendes Vermögen nicht einmal für sich allein existieren kann! Wie könnte zudem dieses Urvermögen vom Übel sein? Sagt man, daß es gar keine Existenz in der thatsächlichen Wirklichkeit hat; so ist es weder gut noch schlecht. Existiert es irgendwie, so muß es vom Guten kommen, wie alles, was Sein hat.

Aber da kehren nun die Fragen zurück: Schafft die Allgüte das Übel? Oder ist das Übel ein Gut, soweit es von der wirkenden Kraft der Allgüte erreicht wird? Oder wird die Allgüte vom Übel geschaffen? Oder wird das Gute, sobald es vom Übel erreicht wird, selbst ein Übel? Oder giebt es zwei Urprincipien, die doch am Ende wieder auf ein einziges zurückgeführt werden müssen?

Es mag aber selbst vorausgesetzt werden, daß (wie Simon lehrte) die Materie zur Vollendung des Alls notwendig war und Gott sie nicht geschaffen, sondern vorgefunden; wie soll, sogar in diesem Falle, die Materie an sich schlecht sein? Würde denn die Allgüte, wenn sie mit dem Übel behufs der Erzeugung der Welt in notwendige Verbindung träte,

nicht selbst in mancher Beziehung schlecht werden? Wie soll sie am Ende aus dem Übel also aus ihrem vollendeten Gegensatze etwas zeugen? Und wie soll das Übel des Guten bedürfen, da es seiner Natur nach sich vom Guten entfernt? Wie soll denn die Materie als wesentlich Übel die stofflich natürlichen Dinge erzeugen oder hervorbringen? Das Übel als solches zeugt doch nicht, nährt doch nicht, bewirkt und erhält nicht, sondern sein Beruf ist, abzuschrecken und zu zerstören.

Nicht die Materie verursacht das Übel in der Seele, indem sie dieselbe anzieht, sondern auf Grund der schon bestehenden ungeregelten Leidenschaften (Jacob. 1, 3.) in der Seele selbst erwacht darin das Böse. Es ist falsch, die Notwendigkeit mit dem Übel zu verwechseln.

Wir müssen noch weiter gehen. Selbst das, was wir Mangel am Guten (Privation) nennen, widerstreitet noch nicht dem Guten; nicht also das Unvollkommene, minder Gute als solches. Denn in der That ist der Mangel am Guten entweder ein vollständiger, bedingungsloser — dann ist er unumschränkte Ohnmacht (**materia prima**); oder er ist ein teilweiser — und dann übt er eine gewisse Macht aus und ist nach dieser Seite hin gut.

Nun können wir in einigen kurzen Sätzen die Wahrheit ausdrücken.

Das Gute kommt von einer einzigen vollkommenen Ursache und zwar ganz und gar, das Übel von vielfältigen und beschränkten Ursachen.

Gott kennt das Übel, weil Er Sich als das vollkommene Gut kennt; jene geschöpflichen Fähigkeiten, die, weil sie fallen, die Ursache des Übels sind, haben von Gott, was positiv Gutes in ihrem Wirken ist.

Alles, was ein Glied der Natur ist und eine bestimmt abgegrenzte Wesenheit in sich schließt, kommt von einer in wesentlicher Bestimmtheit existierenden Ursache. Das Übel dagegen hat keine bestimmte Ursache; es ist nicht gemäß

der Natur, sondern vielmehr außerhalb und in mannigfacher Beziehung gegen die einzelne Natur, wie die Unregelmäßigkeit einer Linie nicht gemäß dem geraden Lineal ist, an dem letztere gezogen wird.

Das Übel ist Schwächung und Verminderung des Guten.

Die Ursachen des Übels sind nicht Gründe oder Substanzen oder Fähigkeiten; sondern Ohnmacht, Unregelmäßigkeit, Unordnung.

Das Übel bleibt an und für sich nie in demselben Zustande; was auch immer es an Dauer zu besitzen scheint, das gehört dem Guten an, was, wenn auch vermindert, trotzdem noch vorhanden ist.

Das Gute ist das Princip und das schließliche Ziel von allem, selbst vom Übel. Zu Gunsten des Guten geschieht alles. Thatsächlich thut niemand etwas, ohne seinen Blick auf etwas Gutes gerichtet zu haben, welches er haben möchte; mag dies auch ein Schein-Gut sein.

Das Übel hat kein eigenes substantielles Sein, sondern ist accidens. Es gesellt sich nur zu einem bereits bestehenden Sein (es fällt ihm zu), ohne aus sich selbst ein Recht auf Existenz zu haben.

Etwas anderes beim Übel ist das, was man wünscht; und etwas anderes ist das, was erreicht wird.

Das Übel ist außerhalb des von der Natur gezeigten Weges, außerhalb der gehegten Absicht, außerhalb der wirkenden Ursächlichkeit, außerhalb des thätigen Vermögens, außerhalb des Zweckes, außerhalb des Endes, außerhalb der natürlichen Willenskraft, außerhalb der Substanz; es ist Mangel, Fehlerhaftigkeit, Maßlosigkeit, Irrtum, Überlegungslosigkeit, Häßlichkeit, Tod, Unvernunft, Unbedacht, Unvollkommenheit, Unbeständigkeit, Unregelmäßigkeit, Unbestimmtheit, Unfruchtbarkeit, Finsternis, Unthätigkeit, Trägheit, Wirkungslosigkeit, Raub an der Substanz rücksichtlich ihrer Vollendung, es ist in keiner

Gattungsart; hat kein Maß, es hat mit einem Worte keinerlei eigenes Sein.

Was das Übel kann, das kann es nur vermittelst der Beimischung des Guten. Denn was des Guten ermangelt, das ist nicht; und insoweit der Mangel reicht, ist es nichts. In der That! Ist das Gute thatsächlich, wirklich, wirksam; wie kann das Gegenteil davon diese Eigenschaften haben? Für den Dämon ist es ein Übel, gegen die ihm eingeborene zu Gott führende Idee zu sein; für die Seele, gegen die Richtschnur der eigenen Vernunft zu handeln; für das Körperliche, gegen die ihm innewohnende Natur zu wirken oder zu leiden.

Daraus ergiebt sich auch, wie das Übel unter die Vorsehung Gottes fällt. Es kann ein Sein noch so geringen Wert haben, es bleibt ein Sein und fällt deshalb unter die vorsehende Güte Gottes. Wenn also das Übel nur ein Mangel an Sein im Subjekte ist; wenn nichts existiert, was nicht irgendwie gut wäre; so kann sich auch nichts der göttlichen Vorsehung entziehen. Derjenigen Dinge, die schlecht sind, bedient sich die Vorsehung, wie dies auch ihrer Güte geziemt, sowohl im Interesse dieser selben Dinge, als im Interesse der Gesamtheit und benützt sie, wie das jeweilige subjektive Sein des Dinges es mit sich bringt. Die Vorsehung zwingt niemanden zur Tugend, sie kann gar nicht jener Natur Gewalt anthun, welche sie selber geschaffen." So weit Dionysius.

323. Zusammenfassung dieser Lehre des Areopagiten.

Der Leser wird im ganzen Verlaufe der vorliegenden Abhandlung bereits bemerkt haben, daß wir gern längere Stellen aus Vätern anführen, in denen die in Frage stehende Lehre ex professo behandelt ist. Es kann sich somit der Leser leicht selber die Überzeugung bilden von dem, was von den Vätern gelehrt worden. Zudem wird er auch die Stellen, welche etwa gegen die hier vorgetragene Lehre sonst

angeführt werden, leichter auf ihren echten und rechten Sinn zurückführen, als wenn ihm bloß einige aus dem Zusammenhange völlig losgerissene Ausdrücke geboten werden.

In unserem Falle leuchtet die Thatsache auf den ersten Blick ein, daß die vorliegende Frage durchaus keine neue ist. Wer zumal den mit unvergleichlich treffender Schärfe in den Ausdrücken abgefaßten Text des heiligen Dionysius in der Originalsprache liest, wird finden, daß alle die Entgegnungen, die da heute der thomistischen Doktrin gemacht werden, von diesem ältesten unter den Vätern bereits voll und ganz berücksichtigt sind. Es fehlt keine einzige.

Was ist in der Sünde von Gott, vom Guten? Der Areopagite wiederholt es in den verschiedensten Wendungen. Das Vermögen ist von Gott, das Sein des Aktes ist von Gott; die Willensbewegung zu einem gewissen Gute ist von Gott; das Begehren (ἐφίεσις) ist von Gott; die Dauer und Beständigkeit ist von Gott; mit einem Worte, alles darin ist von Gott, was irgendwie positiv ist. Der Areopagite sagt es ja am Ende mit äußerster Feinheit: Was der Sünder als Sünder will, das ist nicht, das hat kein wirkliches Sein; der Sünder erlangt nicht, was er in der Sünde beabsichtigte. Was er aber wirklich erreicht, das wirkliche Sein der Sünde, das ist vom „Guten".

Was kommt nun einzig und allein von der Sünde? Das Nichtsein, die Schwäche, das Fallen, die Zwecklosigkeit u. s. w.

Giebt es eine Willenspotenz, wie die Molinisten meinen, welcher der göttliche Konkursus als ein von sich aus völlig indifferenter angeboten werden könnte?

Giebt es ein Willensvermögen, das da von sich aus ebenso und in ganz derselben Weise zum Guten sich bestimmen könnte wie zum Bösen?

Besteht ein Willensvermögen, dessen Sein so beschaffen ist, daß, soweit es auf dasselbe ankommt, kraft seiner mit demselben Rechte das Gute und das Böse hervorginge?

Ist ein Willensvermögen vorhanden, welches von sich aus, seiner Natur nach nichts Böses thun kann; und das somit nur darum etwas Böses thut, weil Gott etwas positiv verboten hat; das also nur wegen eines ihm äußerlichen Grundes, also infolge eines Zwanges (nach den Molinisten ist ja Gott ein „alius", ein „extraneus" für den Willen) Böses zu thun und zwar dem Begriffe nach Böses zu thun vermag?

Ist die Kraft des Willensvermögens völlig indifferent, so zwar, daß ganz dieselbe Kraft heute zum Bösen, morgen zum Guten sich wendet, so erhellt ja daraus, daß es vom Willen aus betrachtet nichts eigentlich Böses giebt; denn es kann doch nichts Böses darin sein, daß ich meine Kraft gebrauche.

Das aber ist *nicht* die Meinung des Areopagiten. Das Vermögen des Willens ist seiner Natur nach *nur auf das Gute gerichtet*; — und thut es das Gute nicht, so fällt es ab von sich selber, von seiner eigenen Kraft. Es besteht vom Willensvermögen aus keine solche Indifferenz wie die Molinisten möchten; sondern dasselbe hat vom Guten nur die Kraft für das Gute und keinerlei Kraft für das Übel. Letzteres ist ein Fallen und nichts anderes.

Was aber positiv geschieht, mag es gut oder schlecht sein, das ist, soweit dieses Positive in Betracht kommt, *bestimmt* in der ersten Ursache; ὡρισμένον sagt ausdrücklich Dionysius. Und eben deshalb ist diese erste Ursache in keiner Weise Ursache des Übels; denn dieses letztere ist nur ein Fallen, ein Nichtsein, was da allein aus dem Grunde in der Wirklichkeit besteht, weil ein positives Sein, weil etwas Gutes darin sich findet.

Doch hören wir, wie die Lehre des Areopagiten von den andern Vätern ausdrücklich und oft mit denselben Ausdrücken wiedergeben wird. Worum es sich dann handelt, wird immer klarer werden und zudem, wie weit der Molinismus vom christlichen Altertume nicht etwa stillschweigend,

sondern ausdrücklich zurückgewiesen wird. Wir werden daran die Prüfung der diesbezüglichen kirchlichen Dekrete schließen. Der heilige Gregor, der uns schon öfter hier beschäftigt hat, weil er nach den Streitigkeiten über die Gnadenlehre und über die damit verwandten Punkte lebte und somit ein gar nicht zurückzuweisender Gewährsmann ist, möge uns zuerst belehren.

324. Der heilige Gregor und die anderen Väter.

Der heilige Thomas lehrt, wie wir gesehen haben, daß Gott die Übel als solche in ihrem einzelnen Sein erkennt vermittelst der „geschaffenen Güter", denen sie entgegengesetzt sind oder deren sie berauben. Es ist dies ein oft vernachlässigter, aber nichtsdestoweniger sehr wichtiger Punkt. Das Übel ist nicht direkt Gott entgegengesetzt als dem allgemeinen, auf alles sich erstreckenden Gute; sondern es steht beschränkten und besonderen Gütern gegenüber. Dionysius hatte bereits früher gesagt: „Kein Sein ist im Gegensatze zu Gott, Gott hat kein ἐναντίον." Hier im eben citierten Texte aber wiederholt er es in mehrfachen Wendungen: „Das Übel beraubt nicht des Guten überhaupt (ὅλως); nur einem gewissen Gute steht das einzelne Übel gegenüber"; und er exemplificiert dann auf alle Seinsarten vom reinen Geiste an bis zur materia prima, dem reinen Stoffe.

Gregor exemplificiert dieselbe Behauptung in einem anderen Seinskreise. Er zeigt, in welcher Weise aus dem beschränkten Guten der einzelnen Tugenden das Übel folgt, wenn die Seele nicht beständig über sich selber wacht; wie also das ὑποκείμενον, wie Dionysius sagt oder nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas das „subjectum mali" immer etwas Gutes ist. Wird vorausgesetzt, daß dieses Gut schwindet, so kann auch von keinem Übel mehr die Rede sein. Letzteres ist eben nichts anderes als das Abfallen im Thätigsein von diesem selben Guten, was nicht außen, sondern innen im Subjekte ist.

„Weil nämlich,[1]) wie schon oben gesagt worden, in den meisten Fällen infolge des Fehlers der Nachlässigkeit aus den Tugenden Übel hervorgehen, so betrachtet die Seele des Auserwählten mit aller Wachsamkeit, wie aus der Gelehrsamkeit eitler Stolz; aus der Gerechtigkeit Grausamkeit; aus Nachgiebigkeit Schlaffheit; aus dem heiligen Eifer Zorn; aus der Sanftmut Stumpfheit entsteht."

Dionysius sagte eben, wie auch das Übel, die Sünde, der Providenz Gottes unterliegt. Gregor spricht dieselbe Wahrheit in folgenden Worten aus:[2]) „Das Gute in den Geschöpfen thut Gott in erster Linie und lenkt es aus diesem Grunde zum letzten Endzwecke des Alls. Die Sünden aber thut Gott in keiner Weise; aber was von den Gottlosen Übles gemacht wird, das entflieht, soweit es wirklich vorhanden ist, keineswegs der Ordnung, die Gott gesetzt: es dient ebenfalls dem Zwecke des Alls."

Da steht mit denselben Worten ausgesprochen, was nach Thomas die Thomisten als Unterschied aufstellen zwischen den positiv bestimmenden und den erlaubenden Dekreten Gottes. Er bestimmt das Gute durch seinen ewigen Ratschluß, weil Er, Gott, dessen erster bewirkender Grund ist und das Geschöpf nur insoweit selbständig wirkt, als es von Gott, der reinen Selbständigkeit, den bestimmenden Grund dazu in sich empfangen hat. Gott lenkt das Böse, nicht weil Er das Fallen der Kreatur verursacht („non faciens mala"), sondern weil Er erlaubt, daß es

---

[1]) Moral. lib. 31. c. 17. Quia enim, sicut superius dictum est, plerumque ex bonis per incuriae vitium mala nascuntur: vigilanti studio contemplatur, quomodo ex doctrina, arrogantia: ex justitia, crudelitas: ex pietate, remissio: ex zello, ira: ex mansuetudine, torpor oriatur.

[2]) Moral. lib. 18. c. 17. Bona faciens et ordinans Deus, mala vero non faciens, sed ab iniquis facta, ne inordinate eveniant, ipse disponens, considerat universorum finem.

die ihm entsprechende Wirkung habe und somit kraft dieses erlaubenden Dekretes kein Hindernis setzt dem Fallen. Dies erlaubt aber Gott auf Grund des Zweckes, den Er dem All gesetzt. Dort, im Guten, geht Er vorher in jeder Beziehung; hier, soweit das einzelne Fallen in Betracht kommt, folgt das erlaubende Dekret dem kreatürlichen Fallen und seine Wirkung ist das positive wirkliche Sein der Sünde, soweit auch immer etwas Positives in der Sünde eingeschlossen erscheint.

In diesem Sinne sagt Alvarez: [1]) „Von unserer Seite besteht keine Ursache der ewigen Verwerfung, insoweit die ganze Wirkung derselben in Betracht kommt; von seiten Gottes aber giebt es eine solche, nämlich der Glanz der Barmherzigkeit in den Gerechten und das Offenbarwerden der göttlichen Gerechtigkeit in den Verworfenen."

Für die einzelne Sünde hat der Sünder die volle Ursache in sich; denn diese besteht eben nur im Fallen, in der ἀσθένεια. Daß aber die Sünde wirklich in der Welt besteht, daß aus dem einzelnen Fallen als Wirkung der sündliche Akt folgt und als gebührende Strafe dafür die ewige Verdammnis; daß mit dem sündigen Akte dann das Verdienst der Guten zusammenhängt und derselbe auf diese Weise kraft des Positiven, was in ihm sich vorfindet, als Glied eintritt in die Ordnung der göttlichen Vorsehung; — davon, also von dieser im ganzen aufgefaßten Wirkung, besteht auf unserer Seite kein hinreichender Grund. Die Sünde an sich hat überhaupt, so wiederholte oben öfter der Areopagite, als Akt keinen Grund und ebenso keinen Zweck. Davon ist die volle Ursache das Erlauben Gottes, der da gemäß seiner Weisheit in den Einen für die Sünde ein

---

[1]) Summa, lib. 4. c. 10. Quamvis ex parte nostra nulla detur causa reprobationis, quantum ad integrum effectum illius; datur tamen ex parte Dei, videlicet splendor majoris misericordiae in electis et ostensio divinae justitiae in reprobis.

Hindernis setzt, daß sie nicht wirklicher Akt werde und zwar aus reiner Barmherzigkeit; in den Anderen dieses Hindernis nicht setzt infolge seiner Gerechtigkeit; aber dies alles immer, „weil Er gut ist."

So wiederholt Gregor der Große noch des weiteren seine Lehre und belegt sie mit Beispielen:[1]) „Gott verwirft den Menschengeist nicht dadurch, daß Er denselben bekämpft, sondern daß Er ihn verläßt. Stumm ist jeder Mund, obgleich er Worte hervorbringt, wenn jener nicht innerlich im Herzen seinen Ruf erschallen läßt, der da eingiebt die Worte, die da gehört werden. Betrachte die Werke Gottes, sagt der Prediger, und siehe, wie niemand sich gebessert, den jener verachtet hat. Kain konnte wohl ermahnt werden durch die Stimme Gottes; geändert konnte er nicht werden. Denn, weil die Schuld seiner Bosheit es so verschuldet, hatte Gott bereits innerlich sein Herz verlassen, da Er noch zu seinem Ohre sprach zum Zeugnisse dessen, was Kain sich selber hätte sagen und was er hätte betrachten können, damit die Schuld nicht begangen würde ... Gleichwie niemand widersteht der Freigebigkeit des Rufenden, so hindert niemand seine Gerechtigkeit, wenn Er jemand verläßt."

Und ebenso:[2]) „Daher wird auch beschrieben, wie alsbald ein betrügerischer Geist sich darbot, durch den der König,

---

[1]) Moral. lib. 11. c. 5. Deus humanam mentem destruit non debellando, sed deserendo. Mutum es os omne, quod loquitur, si ille interius in corde non clamet, qui aspirat verba quae audiuntur. „Considera opera Dei" (Eccl. 7.), „quia nemo possit corrigere quem ille despexerit." Kain divina voce admoneri potuit, mutari non potuit: quia exigente culpa malitiae, jam intus Deus cor reliquerat, cui foris ad testimonium verba faciebat ... Sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat justitiae relinquentis.

[2]) L. c. lib. 1. c. 15. Unde et mox fallax spiritus in medium prosiliisse describitur, per quem Achab rex, exigentibus

weil es seine Mißverdienste so verschuldet, getäuscht werden sollte. Denn es wäre unrecht zu glauben, ein guter Geist hätte dem Truge dienstbar sein wollen, daß er gesagt haben würde: Ich werde gehen und werde ein betrügerischer Geist sein im Munde der Propheten. Vielmehr war es Achab wegen seiner vorhergegangenen Sünden wert, daß er auf solche Weise und durch solch bösen Geist getäuscht wurde; denn er, der da oft aus freiem guten Willen in die Schuld gefallen war, wurde nun gegen seinen freien Willen zur Bestrafung gebracht. Auf Grund des Erlaubens von seiten der göttlichen Gerechtigkeit wird es den bösen Geistern gestattet, jenen, der sich mit seinem freien Willen von ihnen binden läßt, auch gegen seinen freien Willen zu strafen."

Augustin bemerkt über denselben Gegenstand im allgemeinen:[1]) „Aber du als kenntnisreicher und scharfsinniger Mann meinst, daß die Begierde gerecht sei und lobenswert, wenn sie denjenigen, der da Gott nicht gehorcht, um dessentwillen ihrer Natur nach bestraft. Wenn du hier klug wärest, so würdest du wohl offenbar sehen, daß bei diesem Punkte von keinem Gerechtsein die Rede sein kann, sondern

---

suis meretis, decipiatur. Neque enim fas est credere, bonum spiritum fallaciae deservire voluisse, ut diceret: „Egrediar et ero spiritus mendax," sed quia Achab rex ex praecedentibus peccatis dignus erat, ut tali debuisset deceptore damnari, quatenus qui saepe volens ceciderat in culpam, quandoque nolens caperetur ad poenam. Occulta justitiae licentia malignis spiritibus datur, ut quos volentes in peccati laqueo strangulant, in peccati poenam etiam nolentes trahant.

[1]) C. Julian. lib. 4. Sed homo intelligens et acutus justam dicis esse libidinem et laudis praeconio praedicandam, si eum, qui Deo non obedivit, non illi obediendo punivit. Si prudenter hic saperes, profecto esse iniquitatem videres, qua pars inferior hominis repugnat superiori atque meliori et tamen juste iniquum suae carnis iniquitate esse punitum: sicut est rex iniquus (Achab) maligni spiritus iniquitate punitus.

daß es eine Ungerechtigkeit vielmehr einerseits ist, wenn der niedrigere Teil dem höheren und besseren nicht gehorcht; und andererseits daß der Ungerechte durch die Ungerechtigkeit seiner Fleischesbegierde in gerechter Weise gestraft worden sei." Und zu weiterer Erklärung im selben Buche:[1] „Die Fleischesbegierde, gegen welche der gute Geist begehrt, ist 1) eine Sünde, weil ihr der Ungehorsam gegen die Herrschaft der Vernunft innewohnt; 2) Strafe der Sünde, weil sie als Strafe für den Ungehorsam zur Geltung kommt und 3) Ursache der Sünde, auf Grund des Fallens von seiten dessen, der zustimmt oder der davon befleckt geboren wird."

Wo bleibt da der molinistische freie Willen, der von sich aus mit gleichem Recht das Gute thun kann und das Böse; dem deshalb ein an sich betrachtet ganz gleichgültiger Konkursus von seiten Gottes angetragen wird, damit er denselben mit ein und derselben Kraft entweder von sich abweise oder annehme?

„Ein Übel ist es für den Menschen," sagte oben Dionysius, „gegen die Richtschnur seiner eigenen Vernunft zu sein." Im Menschen selbst besteht die Richtschnur des Guten und durchaus nicht eine Richtschnur des Bösen. Bös oder vom Übel ist etwas, wenn es von dieser Richtschnur innerhalb der menschlichen Natur abfällt. Gut aber, wenn der Mensch bestimmt durch den barmherzigen Willen Gottes und gekräftigt durch göttliche Macht, ihr folgt.

In diesem Sinne schreibt wiederum Gregor der Große:[2]

---

[1]) 5. C. Julian. c. 3. Concupiscentia carnis adversus quam bonus concupiscit spiritus et peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis; et poena peccati quia reddita est poena inobedientis: et causa peccati defectione consentientis vel contagione nascentis. Cf. Moralia in Job. lib. 25. c. 9.

[2]) L. c. lib. 5. c. 3. In amaritudine namque sunt et corda reproborum: quia ipsi etiam pravis suis desideriis affliguntur;

„In Bitterkeit sind getaucht die Herzen auch der Verworfenen, weil sie gerade durch ihre schlechten Begierden gequält werden; aber diese Bitterkeit verstehen sie nicht, weil sie nicht zu wägen vermögen, was sie leiden, denn auf Grund ihres freien Willens sind sie blind;" — gerade wie Dionysius oben bemerkte, daß das Übel „blind" sei.

Weit entfernt sind die Väter von einer solchen Indifferenz, die darin bestände, daß der freie Wille mit der einen und selben Kraft gleichgültig wäre für das Gute und Böse. Nein; die Kraft des Willens ist nur auf das Gute gerichtet und die böse Handlung ist einzig und allein ein Fallen. Und zwar fällt sie, insofern sie Böses thut, von sich selber ab; sie ist ein Nichtsein nach dieser Seite hin.

Ausdrücklich schreibt geradeso wie der Areopagite und Gregor der Große der heilige Augustin:[1] „Durch diese und ähnliche Zeugnisse wird hinlänglich bewiesen, daß Gott in den Herzen der Menschen wirkt, um den Willen derselben dahin zu neigen, wohin Er will, sei es zum Guten und in diesem Falle wirkt Er gemäß seiner Barmherzigkeit; sei es zum Bösen — und in diesem Falle wirkt Er gemäß dem, was sie verschuldet haben; immer aber handelt Er gemäß seinem Ratschlusse, der da manchmal verborgen, manchmal auch offenbar, stets jedoch gerecht ist."

Und[2] „Gott verhärtet nicht dadurch, daß Er die Bosheit mitteilt, sondern durch Entziehung seiner Gnade".

---

sed eandem amaritudinem nesciunt quia pensare quod tolerant sponte sua excaecati non possunt.

[1]) De lib. arb. et gratia c. 21. His et talibus testimoniis satis probatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quoque voluerit sive ad bona pro sua misericordia sive ad mala pro meritis eorum (cf. ob Dion.); aperto quidem judicio quandoque et quandoque occulto, semper autem justo.

[2]) Ep. 105. ad Sixtum: Deus obdurat non impartiendo malitiam, sed non largiendo gratiam.

„Denn," so wieder Gregor,[1]) „die menschliche Kreatur besitzt aus dem Umstande selber, daß sie Kreatur ist, die Charaktereigentümlichkeit, daß sie unter sich selber hinabfällt."

Und ähnlich wie Augustin:[2]) „Nicht unseren Verdiensten gemäß giebt uns Gott die Gnade, sondern nach der Freigebigkeit seiner Barmherzigkeit verleiht Er sie als Geschenk. Gott ist der Urheber der Natur, nicht der Schuld. Er hat durch sein Schaffen der Natur nach jene erzeugt, welchen Er, nachdem sie Sünder geworden, mit großer Geduld erlaubt hat, zu leben. Niemand möge deshalb neugierig erforschen wollen, warum der eine verworfen, der andere erwählt wird oder umgekehrt. Es heißt: „Ich will verhärten das Herz des Pharao," weil Gott damit verkündet, daß Er das Menschenherz dadurch allein kraft der Gerechtigkeit verhärtet, daß Er nicht aus Barmherzigkeit es erweicht."

Ebenso:[3]) „Die Nacht läßt der Herr hereinbrechen, nicht weil Er selber Finsternis hervorbrächte, sondern weil Er die dunklen Herzen der Sünder nicht in Barmherzigkeit erleuchtet. Blind machen besagt für Gott dasselbe, als den

---

[1]) L. c. lib. 12. c. 11. Humana creatura namque eo ipso quod creatura est in semetipsa habet, sub se defluere.

[2]) L. c. lib. 29. c. 15. Quia non pro nostris meritis nobis eam, sed pro suae munere benignitatis praestat. Deus est auctor naturae non culpae. Genuit creando naturaliter, quos iniquos permisit vivere patienter. Nemo ergo perscrutari appetat cur cum alius repellitur alius eligatur: vel cur cum alius eligitur alius repellatur. Dicitur enim: „Obdurabo cor Pharaonis" quod quia misericorditer emollire voluit, profecto districte se obdurare nuntiavit.

[3]) L. c. lib. 25. c. 9. Inducere noctem Dominus dicitur, non quia ipse tenebras inferat, sed quod obscura corda peccantium misericorditer non illustret. Nocte caecasse idem est ac a caecitatis tenebris liberare noluisse.

Beschluß gefaßt haben, den betreffenden Menschen vom Dunkel der Blindheit nicht zu befreien."

Das ist doch Wort für Wort dieselbe Lehre, wie sie im vorigen und im gegenwärtigen Kapitel von uns dargestellt worden. Die Sünde des einzelnen Geschöpfes als solche; das Fallen, soweit es den beschränkten Gesichtskreis des Geschöpfes betrifft, (wie oben auseinandergesetzt worden) ist ganz und gar verursacht vom Geschöpfe und geht allem Beschließen und Einwirken Gottes vorher. Aber dieses Fallen ist, soweit es vom Geschöpfe herrührt, noch nicht wirklicher Akt. Das Geschöpf kann ja von sich aus nichts Wirkliches hervorbringen, sondern nur Möglichkeit; sowie es selber seiner Substanz nach nur Vermögen ist. Dieses Fallen von seiten des Geschöpfes ist der Gegenstand oder die Grundlage für das Erlauben von seiten Gottes. Gott beschließt, wie Gregor sagt, den betreffenden Menschen vom Fallen, also von der Sünde, die da, soweit es auf den Menschen ankommt, nur Vermögen für das schließliche Entbehren ist, nicht zu befreien; — und die Folge dieses positiven Beschlusses ist die Wirklichkeit, das Offenbarwerden, das Heraustreten, die einzelne Subsistenz der Sünde. Diese Wirklichkeit, dieses Offenbarwerden, diese Subsistenz ist aber wiederum etwas Positives und Seiendes. Es ist etwas Gutes ebensogut wie das Vermögen, dessen Richtung auf das Gute der einzelne Sündenakt, soweit er ein Fallen ist, nicht beibehält und das somit für die Erkenntnis des Sündenaktes selber maßgebend ist.

Das ist die Quelle des Gegensatzes, der in der Sünde selbst liegt. Sie ist entgegengesetzt dem eigenen innewohnenden Vermögen, dem eigenen Sein, der eigenen Wirklichkeit, der eigenen Selbständigkeit. „Teilet den Sünder," sagt der Heiland, „und setzet die Hälfte desselben zusammen mit den Heuchlern." Das Gute, das Sein, das Wirkliche in der Sünde, das wird getrennt werden vom Willen des Sünders und den Ruhm der Auserwählten vermehren:

„Und Er wird hinausgehen," so endet die Prophezeiung des Isaias, „und sie werden schauen die Leichen der Männer, die gegen mich gesündigt haben: Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen und sie werden dienen zur vollen Sättigung in der freudigen Anschauung allem Fleische." Der Sünder erscheint da nackt mit dem Nichts seiner Sünde; und nur so viel Sein wird er behalten, daß seine Heuchelei zugleich mit den Gaben Gottes allem Fleische bekannt werde; er selbst aber gerade darin seine schwerste Strafe erblicke, daß mit dem Guten, was mit der Sünde verknüpft gewesen und so auch mit allen Früchten seiner Arbeit nun der Auserwählte geschmückt erscheint.

Das beschreibt Gregor der Große in folgender Stelle:[1]) „Was kann unter der Kälte des Schnees und der Härte des Hagels besser verstanden werden, als das Leben der Gottlosen, das da in träger Kälte dahinfließt und in harter Bosheit andere quält? Der Herr erträgt jedoch ein solches Leben; denn Er bewahrt die Bösen auf, um seine Gerechten zu prüfen; damit, wenn unser Gegner, der Teufel, uns versuchen will, er sich der Sitten gottloser Menschen als seiner Waffen bedient. Durch die Bösen nämlich peinigt er uns zwar in seiner blinden Wut; aber ohne es zu wissen reinigt er uns. Aus unseren Sünden werden ihm Geißeln, und

---

[1]) L. c. lib. 29. c. 11. In frigore nivis vel in duritia grandinis quid accipi aptius potest quam vita pravorum quae et per torporem frigescit et per duritiae malitiam percutit? Quorum tamen vitam Dominus tolerat, quia eos ad justorum suorum probationem servat; ut cum adversarius noster diabolus tentare nos nititur, eorum moribus quasi suis contra nos armis utatur. Per ipsos quippe nos saeviens cruciat, sed nesciens purgat. Peccatis namque nostris ipsi flagella fiunt, de quorum tali vita dum percutimur, ab aeterna morte liberamur. Unde agitur ut electorum vitae proficiat etiam perdita vita reproborum et utilitati nostrae dum illorum perditio militat, mira dispensatione fiat, quatenus electis Dei non pereat etiam omne quod perit.

während wir durch das Leben der Gottlosen gequält werden, werden wir dadurch befreit vom ewigen Tode. Damit also auch das verlorene Leben der Verworfenen dem Leben der Auserwählten nützlich sei und während das Verderben jener ein Wettkampf ist uns zum Nutzen; geschieht es durch wunderbare Fügung, daß für die Auserwählten Gottes nicht zu Grunde geht alles das, was sonst vergeht."

Das enthält die Erklärung, welche Dionysius oben am Ende der Stelle angedeutet hat, aber mit der er auf ein nicht mehr erhaltenes Werk von ihm verweist; wie nämlich selbst das Böse unter die göttliche Vorsehung fällt.

Ein großer Geisteslehrer sagt, es sei ein ebenso großes Geheimnis, wenn nicht ein größeres: die Verstockung und Verblendung der Bösen als der Eifer und die Liebeskraft der Guten. In der That; die Sünde verherrlicht Gott gegen ihren Willen, denn sie zeigt, wie die Kreatur, so hoch sie auch geführt worden sein kann, immer da liegen bleibt, wo sie gelassen wird und daß sie demnach immer ihr eigenes Nichts und die Macht des Schöpfers auf jeder Stufe ihrer Entwicklung zum Ausdrucke bringt. Mag es die Weisheit eines Salomons sein oder das Apostolat eines Judas; die Kreatur fällt im Augenblicke, wo sie meint, etwas zu sein, wo sie sich selbst überlassen wird. Vox Domini intercidentis flammam ignis, sagt der Prophet. Das Wort Gottes allein kann das Feuer von seiner Erscheinung, von seinem Offenbarwerden, von seiner Wirkung, der Flamme trennen. Das Vermögen zu fallen in der Kreatur gewinnt nur dann keine äußere Wirklichkeit, es wird kein Akt; wenn das Wort, wenn der barmherzige Wille Gottes dazwischen tritt und es hindert.

„Und das darf nicht dahin verstanden werden," so von neuem Gregor,[1]) „als ob der barmherzige und allmächtige

[1]) L. c. lib. 13. c. 11. Neque ita hoc dicitur ac si omnipotens et misericors Deus longe cor hominis a disciplina faciat,

Gott das menschliche Herz entferne von der Buße, sondern weil Er kraft seines Ratschlusses erlaubt, daß dieses Herz, nachdem es freiwillig gefallen, da liegen bleibe, wo es gefallen."

Und:[1]) „Weil die Kreatur aus dem Nichts heraus geschaffen ist, so strebt sie trotz des Seins, welches sie hat, von sich aus zu dem, was tiefer als sie selber ist; falls sie nicht durch die Hand des Künstlers, der sie gemacht im Zustande des Verlangens nach dem Guten festgehalten wird. Dadurch also, daß sie Kreatur ist, hat sie es zu eigen, daß sie sinkt. Sie erwägt, daß sie auf Grund eigener Kraft immer wieder nur zum Abgrund eilen kann; daß sie aber an der Hand der Liebe sich zum Schöpfer hält, damit sie nicht falle."

Dieselbe Lehre finden wir in den anderen Vätern. Es genügt, zu denen, welche bereits bei der Auseinandersetzung der Lehre angeführt worden, einige wenige Stellen hinzuzufügen. Hilarius (9. de Trin.) schreibt kurz und treffend: „Was Gott beschlossen hat zu thun, das erkennt Er in seinem Willen in sua voluntate, also jedenfalls im Dekret." Augustinus (de praed. sanctor.): „Kraft seiner Vorherbestimmung (praedestinatione) weiß Gott vorher, was Er thun will;" nicht umgekehrt, wie der Molinismus will, daß Gott auf Grund dessen, daß Er weiß, was die Kreatur für sich allein betrachtet thun würde, vorherbestimmt, was Er thun wird. Noch mehr! Im Buche de

---

sed quod sponte delapsum ibi remanere, ubi cecidit judicando permittat.

[1]) L. c. lib. 25. c. 4. Quia ergo ex nihilo est condita, ex se nihilominus infra se tendit, nisi ad boni desiderii statum artificis sui manu teneatur. Ex eo itaque quod creatura est, deorsum ire habet. Virtute namque propria in praeceps posse se ire considerat, sed ad creatorem suum amoris manu se retinet, ne cadat.

bono perseverantiae c. 17. sagt Augustin, da er von den guten Werken spricht: „Wenn Gott es vorauswußte, daß Er sie verleihen wolle (si Deus ea se daturum esse praescivit), so hat Er sie vorausbestimmt (profecto ea praedestinavit)." Der doctor gratiae leugnet da also durchaus, daß das Vorherbestimmen sich auf das Vorherwissen stütze; sondern will vielmehr, daß alles Vorherwissen rücksichtlich der kreatürlichen einzelnen Akte anzeige, wie letztere zuvörderst ihr Einzelsein daher haben, daß sie vorherbestimmt worden.

325. Schrift und kirchliche Entscheidungen.

Das stimmt übrigens durchaus mit der Schrift, die da Psalm 103 sagt: „Du wendest Dein Antlitz ab und verwirrt werden sie: Du entziehst Deinen Geist und sie fallen und kehren zurück in ihren Staub," und Psalm 80: „Ich habe sie gehen lassen nach dem Begehren ihres Herzens, sie sollen wandeln in ihren Erfindungen." Ist damit nicht gesagt, die Sünde werde allein dadurch ein wirklicher Akt in der oben bezeichneten Weise, daß Gott beschließt, nicht auf den Sünder einzuwirken!

Cölestinus I. schreibt in dem dogmatischen Briefe an die Bischöfe Galliens:[1]) „Von allen guten Willensbewegungen und Werken und Bestrebungen und von allen Tugen-

[1]) Ep. 21. c. 12. Omnium bonorum affectuum atque operum atque studiorum omniumque virtutum Deum profiteamur auctorem . . . Auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est et erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his quae largitus est aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult, et velimus et agamus, nec otiosa nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda, donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei.

den laßt uns Gott bekennen als den Urheber. Durch den Einfluß und das Geschenk Gottes wird nicht die Freiheit des Willens entfernt, sondern der Wille wird dadurch erst wirklich frei, so zwar, daß derselbe aus einem in Finsternis gehüllten ein erleuchteter, aus einem boshaften ein guter, aus einem schwachen ein starker und gesunder wird. Denn so groß ist die Güte Gottes uns gegenüber, daß Er will, es seien unsere Verdienste, was Er uns als seine Gaben schenkt; und daß Er dafür, was Er uns verliehen und so zu unserem Eigentum gemacht hat, ewige Belohnungen geben wird. Er wirkt es in uns, daß wir das, was Er beschlossen, wollen und wirken; und so will Er, daß nicht müßig seine Gaben in uns seien, sondern Er giebt es uns noch dazu als reines Geschenk, daß wir mitwirken mit der Gnade Gottes."

Besser und schärfer kann auch heute noch kein Thomist die Existenz der souveränen Dekrete Gottes ausdrücken. Die Zuflucht der Molinisten, daß unter dem „Wirken Gottes" ein Erleuchten unseres Verstandes allein und ein Einfluß auf den Willen nur vermittelst dieser Erleuchtung des Verstandes zu verstehen sei, wird offenbar durch den Wortlaut des Dekretes ausgeschlossen und dazu noch ausdrücklich vom Milevitanum II. can. IV. zurückgewiesen:[1]) „Wer da sagt, diese selbe Gnade helfe uns durch unseren Herrn nur insoweit dazu, daß wir nicht sündigen (tantum nos adjuvare ad non peccandum), als uns dadurch das Verständnis der Gebote Gottes eröffnet wird und wir sonach wissen, was wir zu verlangen und was wir zu vermeiden haben; daß sie aber nicht dazu helfe, das auch

---

[1]) Ad Conc. Carthag.: Quotidiana praestat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non auxiliante vincamur.

wirklich zu thun und zu lieben, was wir erkennen; der sei im Banne."

Was aber das die Sünde erlaubende Dekret anbelangt, so sagt Innocenz I. ep. 25.: „Gott verleiht uns täglich Heilmittel, auf die allein wir uns stützen müssen, wenn wir die menschlichen Irrtümer überwinden wollen. Denn es ist notwendig, daß wir besiegt werden, wenn Jener nicht hilft, mit dessen Beistande wir siegen können."

Die Molinisten benützen einen canon des concil. Tridentinum, um sich gegen die Thomisten zu decken. Sie haben damit entschieden Unglück; denn eben der Thomismus allein entspricht diesem canon und in keiner Weise der Molinismus. Der canon ist folgender:

„Wenn Jemand behauptet,[1]) es sei nicht in der Gewalt des Menschen, seine Wege schlecht zu gestalten, sondern Gott wirke in eben gleicher Weise zu den schlechten Werken mit wie zu den guten; und zwar nicht bloß kraft seines Erlaubens, sondern eigentlich und wirklich, so zwar daß sein eigenstes Werk sei der Verrat des Judas wie die Berufung und Bekehrung Pauli" u. s. w.

Es will doch wirklich viel sagen, einen solchen canon, der ipsissimis verbis die thomistische Lehre enthält, gegen die Thomisten zu citieren. Wer behauptet denn, daß „der Konkurs Gottes ein indifferenter sei", also „den Vernunftwesen in so vielfacher Weise zur Verfügung gestellt sei als es Akte giebt, zu denen sie unter den obwaltenden Umständen befähigt sind"? Wer behauptet denn, daß „der Sünder in gleicher Weise von der Freiheit Gebrauch mache wie der Gerechte", soweit die Kraft des Willens in Be-

---

[1]) Sess. 6. can. 6. Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita, ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli; anathema sit.

tracht kommt? Wer behauptet denn, „daß zur Bethätigung der menschlichen Freiheit ohne Zweifel in erster Linie ein für das Einzelne unbestimmter (für alle gleicher) Konkurs Gottes erfordert ist, da ohne diesen der Freiheitsgebrauch undenkbar ist?" Wer behauptet denn, „daß der Konkurs zur freien Thätigkeit seiner Anlage nach nicht eine bestimmte Handlung zu fordern und die Willensthätigkeit nicht an eine bestimmte Richtung zu binden, nicht in ursächlicher Einwirkung die Thätigkeit zu fixieren und zu determinieren vermag?" Wer behauptet denn, „daß der Konkurs Gottes nur einfache passive Möglichkeit sei zur Vollziehung aller Akte, die unter den gegebenen Verhältnissen von vernunftbegabten Wesen gesetzt werden können; oder vielmehr, daß der Konkurs nur ein Moment jener bestimmbaren Möglichkeit sei?"

Sind es die Thomisten oder die Molinisten? Nun; wenn aller concursus Gottes indifferent; nur eine bestimmbare Möglichkeit für die Setzung oder Nichtsetzung des Aktes; wenn er der gleiche ist für das Gute und das Böse und dieses letztere nur vom thatsächlichen Willensgebrauche als eines freien abhängt; wenn durch diesen concursus ein freier Akt nichts als möglich wird, der freie Akt aber ebensogut frei ist als guter wie als böser; — dann wirkt doch offenbar Gott, soweit es auf Ihn ankommt, das Gute in derselben Weise wie das Böse; Er trägt in ganz gleicher Weise bei zum Verrate des Judas wie zur Bekehrung Pauli.

Aber es steht auch dann nicht „in der Gewalt des Menschen, seine Wege schlecht zu gestalten". Das Schlechte kommt offenbar nicht von ihm. Denn es liegt in der positiven Gewalt seines Willens ganz gleicherweise, das zu erwählen was wir schlecht nennen oder das, was wir gut nennen. Der Mensch gebraucht ebenso positiv die Kraft seiner Freiheit, wenn er Gutes als wenn er Böses thut. Eine Fähigkeit nun so gebrauchen, wie es deren Natur mit sich bringt; das ist von dieser Fähigkeit aus immer etwas Gutes. Ob

ich nach dem Urheber eines Mordes forsche oder nach dem Geber eines großen Geschenkes; das ist von meiner Vernunft aus immer etwas Gutes. Desgleichen ist es mir von seiten meines freien Willens unmöglich, etwas Schlechtes zu thun, wenn das Schlechte einen ebenso positiven Gebrauch der Freiheit bedeutet, wie das Gute.

Daß etwas böse ist, daran ist nach den offenen Worten der Molinisten nur Gott schuld. Denn Er allein ist es, „der nicht nur nicht will, sondern es verbietet, daß der Wille sich seiner Freiheit zur Vollziehung eines Aktes bediene, der nur als Sünde vollziehbar ist," d. h. den Er zur Sünde stempelt. Was aber Gott verbietet oder als Sünde ankündet, das ist außer meiner Berechnung und außer meiner Macht. Also ist es mir unmöglich, frei d. h. nach meinem Ermessen schlecht zu handeln. Das Schlechte in meiner Handlung ist meiner Freiheit äußerlich, etwas Gezwungenes, das göttliche Gebot kommt rein von außen. Innerlich bleibt mein Wirken ein freies und demgemäß vom Willen selber aus ein gutes.

Die Thomisten jedoch finden im canon ganz ihre Lehre, „Gott wirkt das Böse nicht so wie das Gute." Denn das Erste erlaubt Er und das Zweite verursacht Er als erste Ursache. Das Erste ist ein reines Fallen, was da Gott beschließt nicht zu hindern und das nur auf diese Weise zur endgültigen Erscheinung, zum wirklichen Akt gelangt; das Zweite ist ein Hervorbringen, wozu Gott in erster Linie bestimmt. Beim Ersten geht das Nichts als erster Grund voran und Gott läßt nur zu, daß es ungestört fällt; beim Zweiten ist Gott der erste Grund und das Geschöpf wirkt nur, wie Cölestin sagt, weil Gott in ihm insoweit bestimmend wirkt. Es ist da sowohl von seiten des Willens als von seiten Gottes ein himmelweiter Unterschied zwischen Sünde und Tugendakt. Fallen, Schwäche, Grundlosigkeit ist das Charakteristische der Sünde von seiten des Willens; Stehen, Macht, Selbständigkeit

ist das Charakteristische des Tugendaktes von seiten des Willens.

Und „daß es in der Gewalt des Menschen steht, seine Wege schlecht zu gestalten", ist nach dem thomistischen Systeme so wahr, daß eben nur der Mensch Ursache der Sünde sein kann und niemals Gott. Denn nur der Mensch, das Geschöpf, hat das Vermögen zu fallen und zwar fällt der Mensch ohne Grund, ohne Zweck, ohne Macht (vgl. oben Dionysius). Gott aber ist der Urgrund, der Endzweck, die Allmacht. Es ist also völlig unmöglich, daß Gott auf die Sünde als Sünde verursachend einwirkt.

Das Anathem, welches vom Konzil ausgesprochen wird über jene, „die da sagen, es sei nicht in der Gewalt des Menschen, böse Wege zu wandeln und Gott wirke gleicherweise mit zum Guten wie zum Bösen," fällt keineswegs auf die Thomisten.

Diese halten ja mit Thomas fest; „daß das Wissen Gottes so weit reicht wie seine Ursächlichkeit; und da letzteres sich nicht bloß auf die allgemeinen Formen erstreckt, sondern auch auf die Einzelnheiten, die durch den Stoff unter Zeit und Ort, Figur und Ausdehnung hingestellt werden, so weiß Gott auf Grund seines Wesens, welches das principium activum von allem Geschöpflichen ist, alles Einzelne, soweit es positive Wirklichkeit hat" (oben im Texte des Artikels). Gott weiß also das Positive in der Sünde, unter anderem daß sie ein einzelner, nach Zeit und Ort bestimmter Akt ist, weil Er dies verursacht.

Er weiß sie als Sünde, als Fallen, „weil Er diejenigen seiner Wirkungen kennt" (nicht weil Er sein eigenes Wesen kennt, dem ja Nichts entgegengesetzt ist), „deren die Sünde beraubt." „Dadurch selber erkennt Gott die Sünden," so im Texte des zehnten Artikels, „weil Er die entgegenstehenden Güter kennt, deren durch die Sünde der Sünder entbehrt; sowie das Licht die Möglich-

keit bietet, das Dunkel zu erkennen.“ So ist das Verursachen der Sünde weit von Gott entfernt und doch deren Kenntnis für Gott eine durchaus sichere und unfehlbare. Ein solches Ergebnis ist aber nur gemäß der Doktrin des Engels der Schule möglich, der seine Lehrsätze aus der Schatzkammer des christlichen Altertums und überhaupt der vorzüglichsten Geistesheroen geschöpft hat.

Zwölftes Kapitel.

Gottes Wissen und das Unendliche im Bereiche des Geschöpflichen.

326. Fortsetzung des Psalms 118.

„Die Ruchlosen habe ich gehaßt; Dein Gesetz habe ich geliebt." Erleuchtet im Verstande, gefestigt im Willen, gekräftigt in den niedrigeren sinnlichen Fähigkeiten, seine ganze Seele in innigem Gebete auf Gott gerichtet, voll des Vertrauens auf die barmherzige Auserwählung von seiten Gottes, in heiligem Verlangen nach der ewigen Belohnung; fühlt sich nun der Psalmist — und durch ihn ist dargestellt jede auserwählte Seele — stark zum unablässlichen Kampfe gegen die Sünde. **Iniquos odio habui; et legem tuam dilexi.** O wahrlich; eine ganze ungeheuere Menge von Boshaftigkeit und Ungerechtigkeit ist die Sünde. Wert ist sie all unseres Hasses; nur wenn sie unablässig verfolgt und ihr in keiner Hinsicht Statt gegeben wird, kann sie von der Seele ferngehalten werden.

Dazu genügt es aber nicht, daß die Sünde im allgemeinen gehaßt wird, sondern es muß der Mensch jene Personen und jene Gelegenheiten von sich fern halten, von denen im einzelnen die Anleitung zur Sünde ausgeht. Da

nennt nun der Psalmist an erster Stelle denjenigen, der „von Anfang an versucht hat", zusammen mit der Schaar seiner Anhänger. Er nennt hier die Teufel „Ruchlose" oder Rechtlose, die er später mit dem Namen „Fürsten" bezeichnet. Der Heiland bezeichnet ja auch diesen „Widersacher Gottes" als den „Fürsten dieser Welt"; und Paulus bezeichnet ihn mit seinen Engeln als die „geistigen Mächte der Missethat"; spiritualia nequitiae.

Der Psalmist fängt also seinen Kampf gegen die Sünde an mit der Abwendung von jenen Ruchlosen, die, was ihre Macht betrifft, am höchsten stehen, gleich Fürsten sind und demgemäß auch in der Bosheit und Ruchlosigkeit die erste Stelle einnehmen. „Denn," so sagt der große Gregor, „deshalb sind die bösen Geister unabänderlich und ohne Hoffnung auf Erlösung und Rettung gesunken, weil sie vom Schöpfer aller Dinge so überaus glänzende Gaben erhalten haben."

Wie schön ging er auf, dieser Morgenstern?![1]) „Er ist der Anfang der Wege Gottes, der ihn geschaffen hat." Sein Licht und der Strahlenglanz seiner hohen Vernunft war so glänzend, daß die ganze Schöpfung von ihm Licht empfing.[2]) „Unter ihm werden sein die Strahlen der Sonne." Sein Reichtum war so unermeßlich, daß Gold wie Schmutz vor ihm war:[3]) „Und unter sich selbst lagert er sich wie Koth Gold." „Nach ihm leuchtet der Pfad, den er wandelt und der Abgrund ist schwach vor ihm wie ein alter Greis." Seine Macht und Stärke erschien so fest, daß kein Geschöpf sie brechen konnte:[4]) „Sein Körper ist gleich gegossenem Erz und wie mit eng aneinanderschließen-

---

[1]) Job. 40. Ipse est principium viarum Dei, qui fecit eum.

[2]) Sub ipse erunt radii solis.

[3]) Et sternet sibi aurum quasi lutum.

[4]) Corpus illius quasi scuta fusilia, compactum squamis se prementibus.

den Schuppen ist er bedeckt. Die eine hält sich an der anderen; kein Hauch kann da hindurch.[1]) Sein Nießen ist wie Feuerflamme und seine Augen wie der Glanz der Morgenröte. Erhebt er sich, so werden die Engel mit Furcht erfüllt, und erschreckt finden sie nur immer mehr in Gott die Quelle ihrer Reinheit. Schlage mit dem Schwerte auf seinen Leib und zerbrochen ist es; keine Lanze und kein Panzer kann gegen ihn bestehen. Der Pfeilschütze jagt ihn nicht in die Flucht und die Steine, die auf ihn die Schleuder wirft, erachtet er wie Strohhalme. Erz ist ihm wie faules Holz und Eisen wie Spreu, die der Wind vor sich her jagt."

Doch wer kann die Macht und den Geistesglanz des Fürsten der Finsternisse angemessen beschreiben und verdeutlichen! Wer auch nur im entferntesten würdigen die tausend Fäden, welche die stofflichen Kreaturen an ihn und seine Genossen fesseln! „Wer wird enthüllen das Antlitz seines Kleides und in seinen Mund wer wird da eintreten!" Nur von den geringsten Wirkungen seiner Macht können wir schließen auf den Schatz von Kraft und Glanz, der in seinem Innern aufgehäuft ist. Nur wie von den Edelsteinen, die der Herrscher trägt, auf dessen innere Gewalt geschlossen wird; nur so können wir von den glänzenden Vermögen jenes Geistes in etwa uns eine Idee machen, von dem gesagt ist: „Alles Edelgestein ist sein Gewand." (Isai. 14.) „Eine Macht auf Erden besteht nicht, die ihm verglichen werden könnte, der da zu dem Zwecke geschaffen worden war, daß er nichts fürchte. Er schaut alles Erhabene." (Job 40.)

Doch ach! „Dieser Glanz macht den hohen reinen Geist nur zum Könige aller Hochmütigen." Ipse est rex super universos filios superbiae.

---

[1]) Sternet actio ejus splendor ignis, et oculi ejus ut palpebrae diluculi. Cum sublatus fuerit timebunt angeli et territi purgabuntur.

Nein und tausendfach nein! Die Sünde ist keine Macht, weder die geringste noch die größte. Wohl aber ist sie eine solche Schwäche, daß auch die größte Macht in ihr und durch sie Schwäche wird, das strahlendste Licht Finsternis, die scheinbar unerschütterlichste Festigkeit Feigheit. Denn wozu hilft eine noch so große Gewalt, wenn der Besitzer sie nicht zu seinem endlichen Wohle gebraucht. „Die Dämonen," so sagte oben der Areopagite, „wollen das Gute, was sie mit ihrer wunderbar glänzenden Verstandeskraft sehen, nicht als ihr Gutes sehen;" und wie der Mensch mehr das ist, was er will, als was er ist — est magis id quod amat quam quod animat, sagt Augustin, — so werden die Dämonen vom Psalmisten mit Recht durch das einzige Wort gekennzeichnet und genannt: „Die Ruchlosen". Iniquos odio habui. Denn cui bonus qui sibi nequam, „wer wird für andere gut sein, wenn er sich selber unrecht thut?" heißt es im Eccli. 14, 5.

Welch schauderhafte Wirkung der Sünde! Sie, die glänzenden Geister, die da geschmückt waren mit allen Gaben der Natur, die berufen waren zur Leitung des Alls unmittelbar unter der Macht des lebendigen Gottes; sie haben jetzt gleichsam als Eigennamen einen Ausdruck, den man nur auf Abscheuliches, Hassenswertes anwendet: „Ruchlose" sind sie. — Und ohnmächtig sind sie bis zum Unsagbaren. Sie, die da unangreifbar waren für jede Waffe, werden jetzt besiegt und verspottet von schwachen, ärmlichen Menschen.

Wie viele haben nicht nach David gesagt und wie viele wiederholen es nicht täglich im Angesichte der ganzen Kirche laut vor aller Kreatur: „Iniquos odio habui."

Aber dieses Triumphlied singt nur derjenige, der auch mit seinem ganzen inneren Menschen hinzufügen kann; in dem da alle seine Gebeine, Leib und Seele, rufen: „Und Dein Gesetz habe ich geliebt."

Welches Gesetz denn?

Jenes Gesetz, welches das Vermögen mit dem thatsächlichen Sein aussöhnt. Das Vermögen der „Ruchlosen" ist so unsagbar groß! Es ist, wenn es an sich betrachtet wird, ohne Ende groß. Keine andere Macht kann dagegen aufkommen: non est potestas super terram, quae fuerit ei similis! Und ihr wirkliches Sein, wie elend ist es, wie ohnmächtig! „Abirren ist es," um mit Dionysius zu sprechen, „Fallen, Unvollendung, Schwächung, Mangel, Maßlosigkeit, Häßlichkeit, Unvernunft, Unfruchtbarkeit, Finsternis, Wirkungslosigkeit." Ihr Verstand ist von Gott; und sie sind abgefallen von Gott. Ihr Wille ist von Gott; und ihr thatsächliches Wollen ist abgewandt von Gott. Ihre Stärke ist von Gott; und ihr Akt ist Ohnmacht. Alles Vermögen, was sie haben, ist von Gott; und thatsächlich sind sie gottlos. Was selbst inmitten ihrer Sünde die Sünde als einen wirklichen Akt möglich macht; was diese Sünde als eine einzeln thatsächliche herstellt; alles was in ihrer Sünde etwa stark und fruchtbar sein kann, was darin anzieht, was gefällt; — alles das ist von Gott und unmittelbar von Gott. Sie aber wollen diesen Gott in sich nicht. Sie wollen thatsächlich ihre eigene Vermögen und Fähigkeiten nicht. Abfallen von Gott heißt für diese Unglückseligen nichts anderes als abfallen von sich selbst, von ihrem eigenen Wohle, von dem Zwecke, der mit der Natur dieser Vermögen und Fähigkeiten untrennbar verbunden ist.

Das ist der unergründlich tiefe Riß in den bösen Geistern; es ist die Quelle ihrer Selbstzerfleischung, ihrer unnennbaren Wut. Überall in sich sehen sie die Wirkung der Macht ihres Gottes; und nirgends wollen sie dieselbe sehen. Das ist die poena damni. Das ist die Grundlage ihrer ewigen Lästerung. Das ist das Zerrissensein, von dem der Heiland sagt: „Teilet ihn . . . und werfet ihn hinaus in die Finsternis; da wird Heulen und Zähneknirschen sein." Heraus wollen sie sein aus der Hand Gottes; und dabei kommt sogar das Wirklichsein, soweit es etwas Thatsäch-

liches ist, soweit es mitten in der Sünde, mitten in dem verkehrten Willen sich findet, von der Hand Gottes.

„Gott kann nicht gehaßt werden," so Thomas an vielen Stellen, „in sich selbst betrachtet; sondern Er wird von den Verworfenen gehaßt in seinen Wirkungen, die eben ihrem Wollen entgegen sind." Die Teufel hassen Gott zu allererst in den Wirkungen, die Er innerhalb ihrer selbst hervorbringt und die da entgegen sind ihrem verkehrten einzelnen Wollen. Sie hassen Ihn in den Vermögen, die Er ihnen gegeben. Sie hassen Ihn in der einzelnen Wirklichkeit, in welcher Er die Sünder läßt. In dem aber, was von ihnen selber kommt, finden sie nichts Liebwertes; denn sie finden da kein Sein, sondern nur und immer wieder einzig Nichts, einzig selbsteigenes Fallen.

Lieben wir dagegen das „Gesetz Gottes", dann werden wir auch die einzelne Wirklichkeit so lieben, wie sie von Gott angeordnet worden, der da allein das Willensvermögen gegeben und der da allein es auch zum einzelnen thatsächlichen Akt so in erster Linie bestimmen kann, wie es seinem ewigen Zwecke und der Natur des Willensvermögens, somit aber auch dem Wohle des Einzelnen angemessen ist.

Hüten wir uns, in unserem Willensvermögen selber den ersten Grund zu sehen, der es zum einzelnen Akte anwendet. Vom Vermögen an sich kommt Nichts und es kommt gar nichts anderes als das Fallen. Es ist „gerecht", daß derjenige, welcher das Vermögen gegeben und von dem es also all sein Sein und all seine Kraft hat, auch der erste sei im Vorzeichnen des Weges, den es im einzelnen wandeln soll. „Ungerecht" werden die bösen Geister genannt, weil sie Gott, den sie als den ersten Grund ihres Seins erkannten, nicht die Ehre gaben, um von Ihm auch den ersten Grund ihres Wirkens zu empfangen. Eitel wurden sie vielmehr in ihren Gedanken; (Röm. 1.) in sich allein wollten sie die erste Quelle der Selbstentscheidung erblicken.

Wir dagegen fliehen vertrauensvoll zu Gott und rufen

mit dem Psalmisten: „Mein Helfer und der tiefste Grund meines Heiles bist Du und in Deinem Worte habe ich über meine Kräfte hinaus gehofft." So hatte er bereits im Psalm 53. gefleht: „Siehe, der Herr hilft mir und von Gottes Macht wird meine Seele getragen," und ähnlich im neunzigsten: „Zum Herrn sprach ich: Du trägst mich und Du bist meine Zuflucht."

Immer wird da unterschieden zwischen der „Hilfe Gottes" und der geheimnisvollen „Grundlage", welche Gott für unser Heil bildet. Der Psalmist verwirft jene schrankenlose innere Freiheit des Geschöpfes, das nur sich selbst als Anfang und Ende ihres freien Wirkens unabhängig von allem vorherbestimmenden Einwirken Gottes erblicken möchte. Jegliches Geschöpf ist frei je nach der Beschaffenheit seiner natürlichen Seinsstufe. Es hat sich nicht den Anfang gegeben und darf sich auch nicht das Ende des Seins geben. Trotzdem hat es aber ein volleigenes Sein, das da zwischen diesem Anfange und diesem Ende sich bewegt. So ist der Anfang der freien Handlung als einer freien nicht beim Geschöpfe; und auch das letzte Ende derselben ist es nicht. Trotzdem aber ist das Geschöpf zwischen diesem unsichtbaren, unberechenbaren Anfange und diesem verborgenen Ende in seinem Bereiche wirklich frei. Was den ersten Anfang betrifft und das letzte Ende, so gebraucht der Psalmist das Wort „susceptor", das da die geheimnisvolle Grundlage, auf der das Heil ruht, ausdrückt. Was aber unsere eigenste Freiheit und die demgemäße eigene Mitwirkung anbelangt, so heißt es beim Psalmisten: adjuva me.

Kann mit dieser Auffassung keine wirkliche Freiheit des Geschöpfes bestehen? Im Gegenteil. Nur in dieser Weise kann eine wahre geschöpfliche Freiheit gedacht werden; gemäß der Substanz nämlich, deren Vermögen der freie Wille ist. „Wie ein Erbe habe ich Deine Zeugnisse mir erworben;" sagte oben der Psalm. Oder baut derjenige nicht aus eigenem Vermögen ein Krankenhaus, der dieses Ver-

mögen geerbt hat mit der Klausel des Erblassers, es solle zum Baue eines Krankenhauses verwendet werden. Die Ehre dieser wohlthätigen Handlung wird allerdings zuerst dem Erblasser zukommen, der den ersten Anstoß gegeben. Aber die wirkliche Vollendung des Baues wird mit allen ihren Einzelnheiten von Zeit und Ort ebenso dem Erben zugeteilt werden, der das Vermögen nun thatsächlich im einzelnen treu so angewendet hat.

Darin daß wir im einzelnen unserer gesunden Vernunft folgen oder vielmehr deren klares Urteil abwarten und danach unsere Entscheidung einrichten; dazu, zur Setzung dieses einzelnen wirklichen Aktes als eines einzelnen, „hilft Gott". Daß wir aber für diesen einzelnen Akt das Vermögen in uns haben und zudem den nach Art und Gattung bestimmenden Grund; das wirkt Gott in uns ohne uns, dafür ist Er die Grundlage, der susceptor unserer Seele.

Darin nun, daß wir bei allem einzelnen Entschließen nicht in uns stehen bleiben, sondern nur wirken, weil wir das feste Vertrauen haben, Gottes Wille leite uns; daß wir so seinem Worte gemäß handeln; daß wir bei jedem einzelnen Wirken in uns den festen Entschluß bewahren, allsogleich das Gegenteil zu thun, falls der Wille Gottes sich nach der anderen Seite hin offenbarte, darin liegt das „heilige Gesetz", von dem die Versöhnung ausgeht zwischen Akt und Vermögen, zwischen Ende und Anfang, zwischen dem Besonderen und Allgemeinen. Nun kann auch ermutigt der Psalmist den „Ruchlosen" zurufen:

„Weichet von mir, ihr Boshaften: und ich will nachforschen in den Satzungen meines Gottes." Welcher demütigende Zuruf für den „König aller Kinder des Hochmuts"! Er, „der da gemacht war, daß er niemanden fürchte," und dessen Natur so mächtig erschien, daß unter allen Geschöpfen keines an Kraft und Gewalt sich mit ihm messen konnte; er muß sich von einem sterblichen Menschen gebieten lassen. Und in der That! Ein wahrer wirklicher

Mensch steht nun über ihm und übt unter der göttlichen Natur die vollendetste, völlig unangreifbare und aller Schwäche unzugängliche Gewalt aus. Vor diesem Menschen, unserm gebenedeiten Herrn Christus Jesus, erschien einmal der hohe, aber aus eigener Schuld gefallene, in Bosheit versunkene Geist und zeigte ihm alle Königreiche der Welt mit der gesamten Herrlichkeit in ihnen und sprach: „Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest." Und der Erlöser erwidert bestätigend so seinen Propheten: „Weiche von mir Satan; denn es steht geschrieben: Deinem Gott allein sollst du dienen und Ihn allein sollst du anbeten."

Im Vertrauen auf diese Macht des Herrn, der dem stolzen Geist zu gebieten vermochte und auf welche der Psalmist mit seinem ganzen Herzen hoffte, sprach auch er: „Weichet von mir, ihr Boshaften;" in Vereinigung mit dem Herrn sind wir ebenfalls hinreichend stark, um den Teufel, wenn er mit seinen Einflüsterungen uns naht, ein „Weiche von mir" zuzurufen. Und wie häufig und in wie unendlich mannigfacher Weise naht uns nicht dieser böse und dabei so schlaue und mächtige Feind!

Der heilige Thomas sagt:[1]) „Der Haß sei nichts anderes als das Mißverhältnis des vernünftigen Willens zu der Auffassung der äußeren Einzelndinge." Es ist ein großer Schritt zur Bekämpfung der Sünde schon geschehen, wenn die Art und Weise der Versuchung zur selben klar erkannt wird. Worin besteht die Sünde bei den bösen Geistern? Im Gegensatze des allgemeinen Vermögens zum thatsächlich Einzelnen im freien Akt. Danach nun bestimmt sich auch die Art und Weise ihres Angriffs. Laß dich nicht täuschen, Christ, durch das Versprechen alles dessen, was dir gegeben werden kann; sondern schaue auf die nackte Wirklichkeit.

---

[1]) Cf. S. th. 1. 2. qu. 29. art. 1. art. 2. c. 2. dist. 5. qu. 1. art. 3. ad 2.

Wie möchte sich nicht die Ruhe, die Freude, das Glück in deine Seele einschmeicheln, wenn so recht viel Geld sich als gewinnbar vorstellt. Da formst du dir alsbald die glänzendsten Phantasiebilder, was du alles damit thun könntest; wie viel Ehre du davon haben wirst, wie viel Genuß dir dann zu Gebote steht; auch vielleicht wie viel Wohlthaten du damit spenden kannst. Laß dich durch all dieses „Können", durch all dieses Vermögen nicht verblenden! Mache es wie der Psalmist. Forsche nach in den „Satzungen deines Gottes"! Da steht geschrieben: „Die da reich werden wollen, werden in die Fallstricke des Feindes fallen und werden sich viel Qual und Pein machen;" und wiederum: „Aller Übel Quell ist die Begier nach Geld und Gut." Wende nicht ab deinen Blick vom Worte Gottes, das dir nüchtern sagt, was in Wirklichkeit für dich gut ist. Sage zu den Versuchern, die in deiner Phantasie so recht das Vermögen von Geld und Gut ausdehnen und ausschmücken: „Weichet von mir, Boshafte; und ich will nachforschen in den Satzungen meines Gottes."

Das Vermögen, Glück zu bringen, wohnt ja — das kann mit vollem Rechte gesagt werden — in mannigfacher Weise auch dem Geld und Gut inne, wie ebenso der Ehre und dem Ansehen; begehrenswert ist desgleichen der Glanz der Wissenschaft. Daß dein Willensvermögen auf diese Güter sich richtet, das ist an und für sich gar kein Übel; gleichwie es auch für den bösen Geist keine Sünde ist, glänzende und reiche Vermögen zu haben. Aber daß du dieser Vermögen dich im einzelnen nicht bedienst, wie es die Stimme deiner Vernunft, das Wort Gottes, das Beispiel Christi; wie es mit einem Worte die eigene Natur dieser selben Vermögen mit sich bringt; daß du von der Richtung der letzteren zum einzig Guten, also von deinem eigenen, in deine Natur bereits dem Keime nach gelegten Wohle abfällst, daß du es thatsächlich nicht willst im einzelnen Falle und so dich selber und deinen Nutzen hassest; — das ist das Wehe der Sünde.

Oder kannst du nicht nachforschen in den „Satzungen deines Gottes"? Kannst du nicht erkennen, wozu die ganze Kreatur dich ruft? Konnte der böse Geist nicht Gott die Ehre geben und nach dem Ratschlusse Gottes seine Macht und sein Wissen gebrauchen? Daß er es nicht that; und gleichermaßen, daß du im schließlichen Handeln der oberflächlichen Auffassung deiner Sinne folgst, die dir sagen, jetzt allein, nur unter so im einzelnen bestimmten Verhältnissen und unter keinen anderen entwickelten die betreffenden Geschöpfe ihr Vermögen, zu deinem Vorteil beizutragen; anstatt der Vernunft zu folgen, die dir sagt, demjenigen sei die Bestimmung für den einzelnen Gebrauch und die Anwendung der Geschöpfe und deiner eigenen inneren Vermögen zu überlassen, der da denselben ihre Kraft gegeben und der selber ganz Wohl, ganz Glück, ganz Freude ist, also dazu auch führen kann; — wer ist daran schuld? Du allein; gleichwie auch der böse Geist allein die Ursache seines Abfallens von sich selber in sich trägt. In diesem Bereiche deiner Freiheit hängt alles von dir ab. Hier heißt es zu erklären und zwar mit aller Entschiedenheit: „Weichet von mir, ihr Boshaften: und ich werde nachforschen in den Satzungen Gottes."

Aber ich weiß nicht, meinst du, ob Gott so oder so in seiner Weisheit bestimmt hat; und davon ist ja am Ende alles abhängig? Du weißt jedoch ebenso, daß Gott die vernünftige Seele nicht beseligt, wie etwa einen Stein, der da nach der Höhe geworfen wird und somit den Grund seines Aufsteigens in keiner Weise innerhalb seiner selbst hat. Gott, das weißt du, giebt es dir, daß du selbstthätig wirkst und selbstbewußt den Grund für dein Wirken dir bilden kannst. Davon nun, ob du dies gethan, hast du Rechenschaft zu geben. Kannst du dein Handeln wahrhaft begründen und zwar aus dieser sichtbaren, deiner Vernunft zugänglichen Welt begründen; so wird dir die Rechenschaft leicht sein.

Was aber die ewigen Ratschlüsse Gottes betrifft, so sagt uns diese selbe Vernunft, daß, gleichwie der Anfang

und das Ende unseres Seins nicht in unserer Macht steht, so auch der Anfang und das Ende unseres Wirkens uns unzugänglich ist. Deshalb fügt der Psalmist hinzu: „O nimm mich auf nach Deinem Worte und ich werde leben: und Du sollst mich nicht beschämen in meinen Worten."

Wahrlich: Unser Los für Zeit und Ewigkeit steht voll und ganz in unserer Gewalt. Oder ist das kleine Kind, das ohne die Hand der Mutter nicht gehen kann, nicht selbst schuld daran, daß es fällt, wenn es voll Ungeduld auf die Hilfe der Mutter nicht wartet!

Darin besteht eben die Hauptschuld der Sünde, daß der Mensch sich „auf ein schwankendes Rohr stützen will, welches beim Stützen seine Hand durchbohrt", anstatt all sein Hoffen und all sein Vertrauen dem allmächtigen Gotte entgegenzubringen; daß er meint, bei ihm allein liege seine Rettung, — manus mea fecit haec — anstatt überzeugt zu sein, daß alles, was in ihm gut ist, nur ein Strahl sein kann von der Allgüte. Thue das Gute, Christ, und „warte": nicht bis es die Menschen, sondern bis daß Gott es anerkennt. Leide Unrecht — und schweige; nicht nur mit der Zunge, sondern auch mit der leisesten Herzensregung. Dann wirst du „nicht getäuscht werden in deinem Warten"; denn „dem Herrn ist die Rache, er wird vergelten"; für dich gilt es: „Ich aber bin bereit in der Geißel."

Der Mensch soll nicht selber thätig sein können, meinen so oft die Gegner, wenn der Herr alle Willensbestimmung als erster Grund bewirkt. Aber das ist ja die höchste Thätigkeit: alle seine Potenzen, so weit auch immer sie reichen, in Bewegung setzen und ohne Rast anstrengen; — und dann die Endbestimmung Gott überlassen. Dann fallen sicher diese Potenzen nicht von sich selber ab. Denn der sie gegeben, bestimmt sie; und sie selber finden nicht innerhalb ihrer das endliche Wohl. Da ist gar kein Innehalten, gar kein Stillestehen möglich. Da geht es mit der Seele, wie mit

dem Flusse, der ruhelos seine Wogen dahinwälzt und kommt er in die Nähe des Meeres, nur lauter tönt und eiliger sein Wasser fließen läßt. Da geht es wie mit dem Feuer, welches, je höher es steigt, in desto reinerem Glanze strahlt. Da überläßt die Seele Anfang und Ende ihres Wirkens dem Allmächtigen. Sie besorgt dann, getragen von der Kraft des Allmächtigen, je weiter sie kommt, nur um so eifriger, nur um so freier von allen kreatürlichen Banden, nur um so lebhafter und thätiger das, was ihr in ihrem Bereiche zukommt, voll Vertrauen auf die Hilfe von oben. Sie betet: „O nimm mich auf als das Werk Deiner Hände gemäß Deinem Worte: und Du magst mich nicht beschämen in meinem Warten." Sie weiß, daß Gott der Herr nicht nur durch seinen ewigen Ratschluß ihr helfen, sondern auch mitten in ihrem eigenen Wirken ihr beistehen wird. „Stehe mir bei und ich werde gerettet sein: und ich werde betrachten ohne Rast in Deinen Rechtfertigungen."

Da haben wir die wahre Quelle der Beharrlichkeit bis ans Ende: Der unerforschliche Ratschluß Gottes zuvörderst ist es, der den jedem sterblichen Auge unzugänglichen Anfang unseres Seins und unseres Wirkens bildet — und dann der Beistand des Herrn in dem unserer Natur eigenen freien Wirken. Und welcher Gestalt ist dieser Beistand? Blicke auf den sichtbaren Erlöser und folge seinem Beispiele; nähre Deine Liebe zu Ihm durch die Sakramente. Großartig ist die Macht des bösen Feindes; viel zu stark, als daß unsere Natur ihr gewachsen wäre. Aber großartiger ist die Macht Christi. Warum? Er besitzt alles, was Er hat, nur deshalb, „weil es Ihm der Vater gegeben." Omnia dedit mihi Pater. Lerne da, Christ, was Macht, was Wissen, was Freiheit ist. Gott nahe sein, von Ihm empfangen, auf Ihn als auf den Quell alles Seins ohne Unterlaß blicken; das ist der Vorzug des freien Geschöpfes. Christus ist „gekommen zu dienen"; Er überläßt seine Verherrlichung dem Vater. Der böse Feind wollte nicht dienen; er erblickte darin seine

Verherrlichung, daß dieselbe von Ihm allein herkäme. Christus hat „alle Gewalt erhalten im Himmel und auf Erden". Das „non serviam" des Königs aller Hochmütigen hatte zur Folge den Sturz in Ohnmacht, Finsternis und allseitiges Elend. Darin besteht der Beistand, den Christus leiht, daß Er uns untrennbar mit dem Vater verbindet, der im Himmel ist, wenn wir nur mit ihm, dem Erlöser, vereint bleiben; daß wir, unter seiner Vermittlung den belebenden, rettenden, heiligenden Einfluß von oben in unsere Seele aufnehmen und kraft desselben dann nach eigenem Sein leben, wirken und selig werden.

Christus lehrt uns, das Vermögen der Geschöpfe und unsere eigenen Fähigkeiten unter Gottes einwirkender Bestimmung und nach Gottes Wort für das einzelne Wirken zu gebrauchen, somit Vermögen und Wirklichkeit unter ein und derselben leitenden Hand des göttlichen Willens zu versöhnen. Er hat als Lebensregel aufgestellt: „Lernet von mir wie ich sanftmütig bin und demütig bin von Herzen." Unter seinem Beistande wird unsere einzige Sorge sein „zu betrachten in den Wegen Gottes ohne Aufhören".

Nun giebt auch der Psalmist den tiefsten Grund sowohl seines Hasses gegen die „Ruchlosen" an sowie des Mutes, mit dem er ihnen zugerufen: „Weichet von mir!" Gott verachtet, „die da sich abwenden von seinen Gerichten: denn ungerecht ist ihr Gedanke." Ja, Christ. Das ist unser wahrhaft größter Trost. Jener Trost ist es, den Paulus mit vollen Jubeltönen ausspricht: „Wenn Gott mit uns, wer kann gegen uns sein." Wir können mit vollem Rechte hassen, wir können von uns weisen den von Gott Getrennten. Er ist schwächer für uns wie der Staub, den der Wind aufwirbelt; ohnmächtiger, wie die Spreu, die ein Hauch bewegt. Denn so groß die Macht des Sünders sein mag in sich betrachtet oder im Vergleiche mit der Macht der Natur, sie ist ein wahrhaftiges Nichts im Verhältnisse zur Allmacht. Gott hat die bösen Versucher von Sich ge-

wiesen, denn sie haben sich abgewendet von seinen Ratschlüssen; — Gott ist mit dir mit all seiner Allmacht, wenn auch du sie von dir weisest; „weil ihr Gedanke ruchlos ist."

Auch ihre Werkzeuge hier auf Erden sind abgewandt von den Ratschlüssen Gottes; auch auf sie muß sich insoweit erstrecken unser Haß und unsere Abwehr. „Als Fehlende habe ich erachtet alle Sünder der Erde: deshalb habe ich geliebt Deine Zeugnisse." „Sünder der Erde" nennt der Psalmist die Menschen, welche sich freiwillig zu Werkzeugen der bösen Feinde machen; denn um dessentwillen, was die Erde an Gütern bietet, dienen sie als Glieder ihrem Haupte, dem bösen Geiste. „Mache, daß diese Steine Brot werden," so lautet die erste Einladung des letzteren an die Menschen. Sinnlichen Genuß bietet er an. „Stürze dich hinab!" rief er dem Herrn in der zweiten Versuchung zu, nachdem er ihn auf die Zinne des Tempels geführt hat. Der Heiland sollte an eitlem irdischen Ruhme sich ergötzen, den Er ernten würde, wenn Er unversehrt auf dem Erdboden ankäme. Das Anerbieten von Geld und Gut macht der Versucher dem Erlöser in der dritten Versuchung. Wie viele folgen nicht diesen Gütern, welche von der Erde herrühren und meinen, viel gewonnen zu haben, wenn sie mit dem Unseligen im Evangelium sprechen können: „Nun, meine Seele, ruhe dich aus; du hast genug für viele Jahre!" „Aber noch in derselben Nacht wird man seine Seele von ihm fordern."

Daran dachte der Psalmist, an die Gerichte Gottes nämlich, an die Zeugnisse seiner Weisheit; — und alle diese Sünder, durch die der böse Feind oft ausdrücklich, oft aber auch nur kraft ihres Beispiels zu uns spricht, „alle diese Sünder der Erde" erachtet er für solche, die sich arg täuschen. So hatte einmal den heiligen König gewaltige Unruhe erfaßt, da er sah, wie es den Gottlosen gut gehe, wie ihre Unternehmungen glücken, wie sie bei allen ihrem Hoch-

mute und selbst bei ihrer Verachtung Gottes und Verspottung der Guten vor diesen letzteren dem Anscheine nach bevorzugt sind. Und er fand wieder seinen Frieden, „als er an die heiligen und geheimnisvollen Ratschlüsse Gottes dachte und die letzten Dinge der Gottlosen überlegte."

Halten wir nur immer diese „Sünder der Erde" uns gegenwärtig im Lichte des Kreuzes. Als ein großer Irrtum wird uns bereits jetzt ihr Thun und Lassen erscheinen; und anstatt daß wir uns durch sie versucht fühlen, an den „Zeugnissen Gottes" zu zweifeln, werden wir uns glücklich schätzen, daß wir kraft des Beistandes Christi schon jetzt, wo es noch Zeit ist, erkennen, „was diese Unglücklichen erst erkennen werden, wenn es zu spät sein wird." Dann werden sie selber sagen: „Wir haben geirrt und das Licht der Wahrheit leuchtete uns nicht." Bei allen Versuchungen des Neides, des Geizes und ähnlicher Leidenschaften lassen wir uns nicht verführen durch das Beispiel „der Sünder der Erde", sondern sagen wir mit dem Psalmisten: „Als Fehlende und Irrende habe ich erachtet alle Sünder der Erde: und nur um so mehr habe ich beim Anblicke ihres Scheinglückes Deine Zeugnisse geliebt."

Aber wie? Warnt nicht Paulus davor, daß wir die Fehler in anderen sehen und nicht vielmehr darauf achten, daß wir nicht selber fallen? Wie kommt der Psalmist dazu, die Sünden anderer zu verurteilen?

Was ein Fehler wäre, wenn es aus der Überzeugung hervorginge, er, der Psalmist selber, sei vollkommen und könne über andere sich überheben; das ist eine große Tugend, wenn er aus dem sichtbaren Elende anderer einen Beweggrund schöpft, um für seine eigene Schwäche zu fürchten: „Durchbohre mit Deiner heiligen Furcht mein Fleisch: denn geschreckt haben mich Deine Gerichte." Ach! Nicht nur die „Sünder der Erde", die Welt mit anderen Worten, sind die Werkzeuge des bösen Feindes; die Sünde hat ihren Sitz selbst in unserem eigenen Fleische

aufgeschlagen. „Unser Fleisch begehrt gegen den Geist“ und dient demgemäß dem Teufel als Werkzeug. Und worin äußert sich dieser sklavische Dienst? Der Apostel sagt es im Briefe an die Hebräer (c. 2.): „Wegen der Furcht vor dem Tode sind alle der Knechtschaft der Sünde unterworfen worden.“ Furcht vor zeitlichem Übel in uns selbst neigt und treibt zur Sünde. Dagegen soll, wie der Psalmist fleht, Gott mit der Furcht vor Ihm die Seele oder das Fleisch durchbohren. Mag Er das Fleisch schlagen, mag Er es kreuzigen, „wenn nur der Geist bewahrt bleibt am Tage Christi.“ Der Tod soll uns lehren mitsamt dem übrigen Übel, das er in sich einschließt, vielmehr als die irdischen Übel Gott zu fürchten, der „Leib und Seele in die Hölle stürzen kann“. Da liegt nun vor uns die ganze Frucht der Sünde; das Ende des von Gott gegebenen, aber in der Sünde gemißbrauchten Vermögens, mag dieses Vermögen auch noch so glänzend sein. „Die Frucht der Sünde aber,“ sagt Paulus, „ist der Tod,“ der leibliche und der geistige.

O wunderbare Macht der erhabenen Geister! O liebliche Schönheit der sichtbaren Natur! O Glanz der geschöpflichen Vernunft! Wohin bringt euch aus sich allein die Sünde? Zum Sterben, zum Tode. Wahrlich, hier ist die einzige Quelle des Pessimismus. Welches System auch immer mit einem Vermögen rechnet, das von sich selber aus sich bethätigt, abgesehen vom ersten Grunde, ein solches System muß immer nicht nur ein schlechtes, sondern das allerschlechteste Ende haben. Es führt dazu, auch das zu verderben, was dem Vermögen an Kraft anvertraut worden.

Herr, mein Gott, Dich loben Deine Werke,
Loben Dich und beten an und sterben,
Treu der Straße, die Du ihnen maßest.
Armer Mensch will and're Straßen messen,
Armer Wurm im Staube deiner Erde —
Aber jeden Weges End' ist Sterben.

(Grimme.)

Der Dichter hat recht. Der Gute stirbt mit seinen Gaben; und der Böse stirbt mit seinen Gaben. Das geschöpfliche Vermögen, das einmal sich selbst überlassen worden ist, kann am Ende nur in der Auflösung, in der unbeschränktesten Ohnmacht ankommen. Das Menschengeschlecht trägt in seiner Natur die Neigung zum Tode kraft der Sünde, die einmal begangen worden. Aber im Guten ist dieses Sterben selber ein Lob und eine Anbetung der Rechtfertigungen Gottes; ist die Thüre ewigen Glückes; die Frucht der heiligen Furcht Gottes im Leben; und um ein solches Sterben in Christo zu haben, betet der Psalmist: „Durchbohre mein Fleisch mit Deiner Furcht: Deine Ratschlüsse haben mich geschreckt." „Der Tod der Bösen aber ist das schlechteste" — mors peccatorum pessima. — Er bedeutet bei ihnen ewige Ohnmacht, ewige Nutzlosigkeit, ewige Finsternis. Er begreift in sich den vollen inneren Gegensatz im ganzen vorhergehenden Leben: Reiches Vermögen für endloses Wohl; — und thatsächlich unaufhörliches Elend. Er ist der verkörperte ewige Streit in der Seele, fortwährende Auflösung und unverbrüchliches Zusammenbleiben, Vorübereilen ohne Vergehen, unberechenbare Schwäche gepaart mit unverwüstlicher Dauer. Dieser Tod ist kein Nichts, aber gewissermaßen schlimmer als das Nichts, insoweit er erlaubt zu fühlen und zu erkennen, was es heißt, Gottes Werke nach Möglichkeit zum Nichts herabzuziehen.

Die Furcht vor diesem Tode war im Herzen des Psalmisten, als er begann: „Die Ruchlosen habe ich gehaßt;" oder wie er in einem anderen Psalm sagt: „Mit einem vollkommenen Hasse habe ich sie verabscheut."

Wir werden diese Folgen aus einem reinen, unabhängigen Vermögen, welche uns eben der Psalmist geschildert, nun wissenschaftlich rechtfertigen, und behufs dessen, ehe wir an den Text des zwölften Artikels gehen, zuvörderst feststellen, was Möglichkeit an sich ist und ob das Mögliche an sich ein Gegenstand der Liebe Gottes sein kann.

§. 1.

Das Mögliche.

327. Standpunkt des heiligen Thomas.

Thomas ist nicht der Schriftsteller einer Parteiwissenschaft. Er ist im wahren Sinne des Wortes der hauptsächliche Vertreter der katholischen, will sagen, der allgemeinen Wissenschaft. Seine Principien sind imstande, alles, was von den ältesten Zeiten ab Richtiges gelehrt worden ist, in sich aufzunehmen; und was für Irrtümer mit diesem Richtigen vermischt sind, herauszuschälen und als solche nachzuweisen.

Der Areopagite war der erste, welcher die in der sogenannten heidnischen Philosophie vorhandenen Wahrheiten mit äußerster Schärfe und glänzendster Beredsamkeit hervorhob und mit ihnen den geoffenbarten Gott verherrlichte. Bis zur „Stadt Gottes" des heiligen Augustin war sein Beispiel in diesem Umfange ohne Nachahmung geblieben.

Augustin nahm die Arbeit der Durchführung einer wahrhaft „katholischen", d. h. auf alle Seinskreise insgesamt sowie auf alle Zeiten sich erstreckenden Wissenschaft wieder auf. Und wenn der Areopagite ihm wohl einerseits an Schärfe des Ausdruckes und sicherer Auffassung der allgemeinen maßgebenden Grundsätze überlegen zu sein scheint, so bietet Augustin auf der anderen Seite den Vorteil, daß er die aus der Offenbarung geschöpften Principien in größerem Umfange und weit mehr bis ins einzelne hinein anwendet. Zwischen beiden liegt der Neuplatonismus, der wohl die Ideen und Grundprincipien Platos, wie dieselben noch im ersten christlichen Jahrhunderte anerkannt waren, verflacht hatte; dafür jedoch die Ursache geworden war, daß diese Principien mit ihrer richtigen oder falschen Anwendung auf die Heilslehre in weitere Kreise getragen wurden und

somit auch die Kirchenväter zur wirksamen Bekämpfung des Irrtums ihre Schriften gemeinverständlicher abfassen mußten.

Richtete Dionysius seine Schriften nur an einzelne Personen und empfahl des öfteren in recht eindringender Weise die Geheimhaltung, so sieht man es den Werken Augustins und zumal der „Stadt Gottes" auf den ersten Blick an, daß sie auf einen weiten Leserkreis berechnet sind.

Thomas reiht sich diesen Hauptforschern nach der wahrhaft „katholischen" Wahrheit würdig an. Er ist ein gründlicher Kenner der altheidnischen Philosophie und zumal des Aristoteles und Plato. Er verbindet sie mit den christlichen Vätern, und unter diesen in besonders hervorragender Weise mit Dionysius und Augustin, die sozusagen auf jeder Seite seiner Werke wiederkehren. Auf diese Weise drückt er der auf die Offenbarungsprincipien sich offen stützenden Wissenschaft den Stempel einer allgemeinen, einer voll und ganz „katholischen" unwiderruflich auf.

Bereits dem preisgekrönten Werke „Natur, Vernunft, Gott" lag die Absicht von seiten des Verfassers zu Grunde, zu zeigen, daß die Principien des heiligen Thomas geeignet sind, alle Zweige der menschlichen Wissenschaft um sich zu sammeln und was Irrtümliches in einem jeden derselben sich vorfindet nachzuweisen. In dem vorliegenden Werke ist nach einer gewissen Seite hin der Verfasser seinem Zwecke noch näher getreten, Thomas über jeden Parteistandpunkt soweit es Principien angeht zu erheben und ihn auch für die moderne Forschung als einzig mögliche Grundlage einer innerlich einigen und in diesem Sinne wirklich „katholischen" Wissenschaft hinzustellen.

Es wurde, soweit es auf das Erkennen ankommt, in den bisher behandelten Punkten der vorliegenden Untersuchung immer eines der hauptsächlichsten Systeme des modernen Pantheismus der Lehre des heiligen Thomas gegenübergestellt und gemäß den Principien des großen Lehrers der gesunde Kern

in einem jeden derselben herausgehoben. Immer war es dann die einseitige Ausbildung eines dieser Principien, welche die Quelle der Irrtümer geworden.

Es erübrigt noch, daß jetzt dieselbe Gegenüberstellung geschehe mit Rücksicht auf die besondere Art des alten Pantheismus der eleatischen Philosophen, damit Thomas wirklich, insofern es die Grenzen dieser Arbeit mit sich bringen, gleichsam als Erbe der Weisheit sowohl der großen christlichen Väter als auch der hervorragenden alten Philosophen dastehe.

328. Die Lehrsätze der eleatischen Philosophie.

Was lehrten die Eleaten über unseren Punkt? (Vgl. Zeller: Die Philosophie der Griechen; 3. Aufl. I. S. 452 ff.)

a) Xenophanes bestreitet alle Vielheit im Princip der Dinge und da dieses Princip nur das Sein sein kann, so bestreitet er alle Vielheit im Sein. Nach den eigenen Ausdrücken stellt sich seine Lehre im einzelnen folgendermaßen dar:

Ein Gott beherrscht Götter und Menschen, denn die Gottheit ist das höchste, der höchste aber kann nur Einer sein.[1]) Dieser Gott ist ungeworden. Denn was geworden ist, das ist auch vergänglich; die Gottheit aber kann nur unvergänglich gedacht werden. Ebensowenig ist er veränderlich, sondern es geziemt ihm, unbewegt an einer Stelle zu bleiben und nicht da und dorthin zu wandern. Mit welchem Recht ferner legen wir ihm menschliche Gestalt bei? Jeder stellt sich eben die Götter so vor, wie er selber ist: die Neger schwarz und glattnasig, die Thracier blauäugig und rothaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen. Alle Beschränktheit ist der Götter unwürdig, nicht bloß das Unsittliche. Die Gottheit gleicht dem Sterblichen am Geist so wenig als an Gestalt. Sie ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz

[1]) Cf. Clem. Alex. Strom. V. 60.

Gedanke und durch ihr Denken beherrscht sie alles ohne Mühe.

Alles hier über Gott Gesagte hat nun nach Plato[1]) und Aristoteles dieser Philosoph auf die Gesamtheit des Seins ausgedehnt (*εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπερήναντο* sagt Aristoteles I. Methaph. 5). Wohin sein Blick sich wende, so läßt ihn Timon von sich selber sagen, habe sich ihm immer alles in ein und dasselbige ewige, gleichartige Wesen aufgelöst.

Was jedoch eben über den Ort des einen Seins gesagt worden, darf nicht dahin verstanden werden, als ob dieses Sein an einem einzigen räumlichen Orte unbewegt bleibe, sondern es hat den Sinn, welchen Aristoteles anzeigt, indem er sagt: „Unbeweglich sei das Sein, sagen sie," *ἀκίνητον εἶναί φασιν*. Es ist unbeweglich, weil es alles erfüllt, und somit jeglicher Bewegung unzugänglich ist.

Auch daß nach den Einen Xenophanes das göttliche Wesen, also das Sein, als kugelgestaltig und begrenzt und nach anderen als unbegrenzt und unendlich bezeichnet habe, ist nicht wörtlich aufzufassen. Es bedeutet dies nur, wie Aristoteles in nicht mißzuverstehender Weise (l. c. I. Metaph.) ausdrückt, daß Xenophanes darüber sich nicht klar geäußert, daß vielmehr Parmenides und Melissus, jener nach der formalen, also begrenzenden und bestimmenden, dieser nach der materialen oder bestimmbaren, also nach der in sich unbestimmten Seite hin das System des Meisters weiter ausgeführt haben. Für beide Seiten war die Möglichkeit in den Annahmen des gemeinsamen Meisters gegeben. Das geht ganz klar aus der Argumentation der beiden letztgenannten Philosophen hervor.

b) Parmenides giebt folgenden Beweis für die Ein-

---

[1]) Soph. 242. D. *τῷ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.*

heit des Seins:[1]) „Was auch immer außerhalb des Seins ist, das ist ein Nichtsein. Was aber ein Nichtsein ist, das ist Nichts. Was also außerhalb des Seins ist, das ist Nichts. Das Sein aber ist ein einiges. Also was außerhalb des Einen steht, ist Nichts." So formuliert Thomas im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles das besagte Argument und er fügt zu dem Ausdrucke des Textes „secundum rationem", daß nämlich Parmenides das „Eine" auf den bestimmenden und das Einzelne begrenzenden inneren Formalgrund bezogen habe, erklärend hinzu:[2]) „Daraus leuchtet ein, daß Parmenides den inneren bestimmenden Grund des Seins an sich berücksichtigte, der da nur ein einiger in allem zu sein scheint. Denn es ist unverständlich, wie zu dem, was von innen heraus das Einzelne zum Sein bestimmt, etwas hinzutreten kann, wodurch es etwas Verschiedenartiges würde. Denn was zum Sein als dem bestimmenden inneren Formalgrunde hinzutritt, das kann nur außerhalb des Seins sein. Das Sein kann doch nicht zu sich selbst hinzutreten. Außerhalb des Seins ist aber nur das Nichts. So verursachen z. B. die specifischen Differenzen „vernünftig", „vernunftlos" in der Substanz „sinnbegabtes Wesen", eine Ver-

---

[1]) In metaphys. I. lect. 9. Quidquid est praeter ens, est non ens: et quicquid est non ens, est nihil: ergo quicquid est praeter ens est nihil. Sed ens est unum. Quicquid igitur est praeter unum est nihil.

[2]) L. c. In quo patet, quod considerabat ipsam rationem essendi quae videtur esse una, quia non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia illud quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est hujusmodi, est nihil. Unde non videtur quod possit diversificare ens. Sicut etiam videmus, quod differentiae advenientes generi diversificant ipsum, quae tamen sunt praeter substantiam ejus. Non enim participant differentiae genus. Aliter genus esset de substantia differentiae et in definitionibus esset nugatio. Ea vero quae sunt praeter substantiam entis, oportet esse non ens; et ita non possunt diversificare ens.

schiedenheit, weil sie nicht mit dieser letzteren gegeben, sondern außerhalb derselben sind. Nichts kann aber außerhalb des Seins sein, wodurch dieses eine Vielheit oder Verschiedenheit würde. Das Sein ist weder Art noch Gattung."

Parmenides setzt also nach Thomas und Aristoteles die Einheit des Seins nicht in die Substanz der Dinge und auch nicht in deren äußere Erscheinung; sondern in den inneren Grund, weshalb etwas Einzelnes dieses ist und weshalb es in gerade so und nicht anders bestimmten einzelnen Verhältnissen von Umfang, Zeit und Ort sich befindet. Diesen bestimmenden Grund setzt er in die Dinge selbst hinein, so daß es von den einzelnen Dingen allein abhängt, wie und was sie als einzelne thatsächlich sind. Und dieser selbe Grund, der also im Innern aller einzelnen Dinge und aller einzelnen Erscheinungen und aller einzelnen Akte, im allgemeinen alles dessen, was irgendwie einzeln ist, unabhängig existiert und der da völlig unabhängig bestimmend einwirkt, ist ein und derselbe in der Gesamtheit der Dinge. Da aber nur insoweit das Einzelne bestimmt und thatsächlich ist, als es Sein hat, so ist eben alles nur Eines.

Nicht der Baum ist eins mit dem Steine. Nein; was den Baum zum Baume macht, ist nicht das, was den Stein zum Steine macht. Aber was innerhalb des einzelnen Baumes den Grund bildet, daß er ist und daß er so wie er ist, wirkliches Sein hat; das ist auch innerhalb des einzelnen Steines der Grund, daß er wirklich ist und daß er so wie er ist Sein hat. Vom Seinsgrunde aber hängt der ganze Baum und der ganze einzelne Stein ab. Also ist das Sein des einen ganz das nämliche wie das des anderen. Was Baum genannt wird oder Stein, das ist insoweit ein reines Nichtsein, durch welches die Fülle des Einen, was Sein ist, erst recht zur Anschauung kommt.

Danach erklären sich die einzelnen dicta des Philosophen. Was gedacht wird, ist dasselbe als das, was ist; oder allgemeiner: Denken und Sein ist dasselbe. Das Seiende

ist unteilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst Verschiedenes, durch das seine Teile getrennt werden könnten. Aller Raum wird von ihm ausgefüllt. Es ist unbeweglich, an einem Orte (nach dem oben angegebenen Sinne), für sich und sich selbst gleich und da es nicht unvollendet und mangelhaft sein kann, so muß es von innen heraus begrenzt sein (nicht etwa von außen her, dann wäre es bestimmbar und in sich unbestimmt; sondern es schließt in sich die Bestimmtheit ein und kann somit auch in allem und jedem bestimmender und begrenzender Grund sein).

Das Seiende ist also schlechthin alles was ist als eine Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Ortes oder der Gestalt, ein durchaus ungeteiltes, gleichartiges, nach allen Seiten hin im Gleichgewichte schwebendes, auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganze und wird deshalb von Parmenides nach dem Beispiele seines Lehrers einer wohlabgerundeten Kugel verglichen. Das Seiende, also was wirklich Sein hat, erfassen wir mit der Vernunft oder vielmehr es ist Denken, ist Vernunft. Den Schein der Vielheit und der Veränderung des Entstehens und Vergehens, vermitteln uns die Sinne. Nur die denkende, also auf den inneren Grund des Erscheinens gerichtete Betrachtung der Dinge hat Anspruch auf Wahrheit; nur der vernünftigen Rede steht das sichere Urteil zu. Die Sinne sind die nächste Ursache des Irrtums, ihnen entspricht das Meinen, nicht das zuverlässige Wissen.

c) Nach der anderen Seite hin hat Melissus den Xenophanes weiter ausgeführt. „Er berücksichtigte das Eine nach der Richtung des Bestimmbaren, des Materialgrundes hin," sagt Aristoteles. Thomas bemerkt dazu:[1]) „Melissus aber

---

[1]) Sed Melissus considerabat ens ex parte materiae. Argumentabatur enim unitatem entis ex eo quod ens non generatur ex aliquo priori, quod proprie pertinet ad materiam quae est ingenita. Arguebat enim sic: Quod est generatum, habet princi-

berücksichtigte die materiale, d. h. die bestimmbare Seite des Seins. Er bewies nämlich die Einheit des Seins aus der Thatsache, daß es nicht aus etwas Vorhergehendem als dem Subjekte erzeugt wird, was da eigentlich der Materie oder dem Stoffe zukommt, der an und für sich nicht erzeugt wird; aus dem vielmehr etwas wird, der also für jede Zeugung als Voraussetzung erscheint. Soll eine Standsäule werden, so wird sie aus dem Marmor gebildet; nicht der Marmor wird gebildet. Mit Rücksicht auf die Standsäule ist der Marmor ingenitus, er ist die Voraussetzung für selbe. Soll eine Pflanze erzeugt werden, also ein einfach bestimmtes Sein und nicht ein Gebilde der Kunst, das da sich des bereits in sich bestimmten Stoff-Seins nur bedient; so wird damit nicht der Urstoff, die materia prima, erzeugt. Diese ist vielmehr mit Rücksicht auf alles bestimmte Sein unerzeugt und es geschieht aus ihr eben die Zeugung. Sie ist für letztere das zu Grunde liegende Subjekt. Darauf gestützt führte Melissus seinen Beweis so: Was erzeugt ist, hat ein Princip, von dem es ausgeht; das Sein ist nicht erzeugt: es hat also kein Princip. Was aber des Princips entbehrt, das ist auch ohne Ende; es ist also unendlich. Und ist es unendlich, so ist es auch unbeweglich: denn das Unendliche hat außerhalb seiner nichts, wohin es bewegt wer-

---

pium; ens non est generatum, ergo non habet principium. Quod autem caret principio, et fine caret; ergo est infinitum. Et si est infinitum, est immobile: quia infinitum non habet extra se quo moveatur. Quod autem ens non generatur, probat sic. Quia si generatur, aut generatur ex ente, aut ex non ente. Non ex non ente, quia non ens est nihil et ex nihilo nihil fit. Nec ex ente; quia sic aliquid esset antequam fieret; ergo nullo modo generatur. In qua quidem ratione patet, quod tetigit ex parte materiae; quia non generari ex aliquo prius existente materiae est. Et quia finitum pertinet ad formam, infinitum vero ad materiam, Melissus, qui considerabat ens ex parte materiae, dixit esse unum ens infinitum. Parmenides vero, qui considerabat ens ex parte formae, dixit ens esse finitum.

den könnte. Daß aber das Sein nicht erzeugt wird, das thut er folgendermaßen dar. Entweder wird es, im Fall es durch Zeugung entsteht, aus einem Sein erzeugt oder aus einem Nichtsein. Nicht das letztere, denn Nichtsein ist Nichts und aus Nichts wird Nichts. Es wird auch aus keinem Sein, denn so wäre das Sein, ehe es würde. Es ist also unerzeugt. Es ist klar, daß Melissus hier das Sein berührt von seiten der Materie oder des Bestimmbaren. Denn das Nichterzeugtwerden aus etwas, was früher vorhanden ist, eignet der Materie zu; ist ja doch die Form oder das Geformte als solches nicht der Anfang, sondern das Ende der Zeugung. Und so ist erklärlich, wie Parmenides ein und dasselbe Sein „endlich" nannte und Melissus es als „unendlich" bezeichnete: jener nämlich beachtete darin das Formale, dieser das Materiale."

Es möge dabei wohl hervorgehoben sein, „daß das Subjekt des Nachforschens bei beiden Philosophen das „eine Sein" unum ens τὸ ἓν ὄν des Xenophanes war. Ein jeder von beiden betrachtet dieses selbe Subjekt von einer anderen Seite. Parmenides sah darin den einen inneren formalen Seinsgrund eines jeden Dinges insoweit dieses nicht etwa eine Substanz hat, sondern thatsächlich ein einzelnes Sein ist, also ebenso thatsächlich ist, wie jedes andere. Da nun aber jedes einzelne Ding nur insofern ist, als es Sein hat, so enthielt für ihn das „Eine" die Begrenzung und das Ende von allem was erscheint. Melissus aber sah in eben demselben Sein, nach wie endlos vielen Seiten es Seinsgrund sein, in wie endlos vielen Formen es auftreten kann; — und nannte es deshalb das „Unbegrenzte", „Ungeendete", nicht als ob es der Urstoff oder die Materie selber im Dinge wäre, sondern nach Analogie der Materie, der es eigen ist, in endlos vielen Formen zu sein: secundum materiam, sagt sein Aristoteles. Daraus ergeben sich dann die Lehrsätze, welche dem Melissus zugeschrieben werden. Sie sind im Grunde genommen identisch mit denen des Parmenides.

Das, was ist, ist ungeworden und unvergänglich. Es kann nicht geworden sein, denn wie oben bereits dargelegt, kann es weder aus dem Sein noch aus dem Nichtsein geworden sein. Ebenso, wenn es verginge, müßte es entweder in ein Seiendes oder Nichtseiendes sich auflösen; aber zu einem Nichtseienden kann das Seiende nicht werden, wie alle zugeben; existiert doch dafür keine Möglichkeit in dem, was nur ist; — soll es andererseits wieder in ein Seiendes übergehen, so ist dies kein Verderben.

Ist das Seiende ewig, so muß es auch unendlich sein, denn was nicht geworden ist und nicht vergeht, das hat weder Anfang noch Ende; und was weder Anfang noch Ende hat, das ist unendlich. Übrigens macht Aristoteles dem Melissus an den angeführten Orten nicht daraus einen Vorwurf, daß er das „eine Sein" unendlich nennt, sondern daß er es als unendlich bezeichnet nach der Weise der Materie, καθ' ὕλην· was da die Bestimmbarkeit von außen her dem Wesen nach in sich einschließt.

Aus der Unbegrenztheit schließt Melissus auf die Einheit. Wenn es mehrere Seiende gäbe, sagt er, so müßten sie gegeneinander begrenzt sein. Ist das Sein unbegrenzt, so ist es auch eins. Die Vielheit ist aber auch schon an sich ganz undenkbar. Denn um viele zu sein, müßten die Dinge durch das Leere getrennt sein. Ein Leeres aber kann es nicht geben, da es nichts anderes wäre als das Nichtseiende. Und auch wenn man annehmen wollte, daß sich die Teile der Materie unmittelbar berühren, ohne etwas zwischen sich zu haben, wäre nichts gebessert. Soll die Materie auf allen Punkten geteilt sein, gäbe es mithin gar keine Einheit, so könnte es auch keine Vielheit geben, sondern alles wäre leerer Raum; soll sie andererseits nur an gewissen Punkten geteilt sein, so sieht man nicht ein, warum sie es nicht überall ist; sie kann mithin überhaupt nicht geteilt sein. (Arist. de gen. et corr. I. 8.)

Auf dasselbe läuft die Schlußfolge hinaus: Wenn die

vermeintlich vielen Dinge wirklich das wären, als was sie uns erscheinen, so dürften sie nie aufhören, es zu sein. Indem uns die sinnliche Wahrnehmung eine Veränderung und ein Vergehen zeige, widerlege sie sich selbst; sie verdient somit auch in jenem, was sie über die Vielheit der Dinge aussagt, keinen Glauben. (Fr. 17. bei Zeller, l. c. S. 514.)

Damit greift Melissus zugleich die Möglichkeit der Bewegung an. Das Seiende kann sich nicht bewegen; es kann keine Vergrößerung; keine Veränderung seines Zustandes, keinen Schmerz erfahren. Denn jede Bewegung ist Übergang in ein anderes Sein, Aufhören des bestehenden und Entstehung eines neuen. Das Seiende aber ist nur eines und es giebt kein anderes außer ihm, es ist ewig, so daß es weder aufhört noch entsteht; es ist daher notwendigerweise ohne alle Veränderung und immer sich selbst gleich.

d) Von diesen Grundsätzen entfernt sich Zeno nicht im mindesten. Er eröffnet auch keinen neuen Gesichtspunkt für die positive Erforschung des All-Einen. Er begründet jedoch alle die oben aufgestellten Lehrsätze indirekt, indem er die Absurdität des Gegenteils nachzuweisen strebt. Seine Beweise gegen die Vielheit sind bekannt; sie dürfen nur erwähnt werden.

1) Wenn das Sein vieles wäre, so müßte es zugleich unendlich klein und unendlich groß sein. Unendlich klein; denn da jede Vielheit eine Anzahl von Einheiten, eine wirkliche Einheit aber nur das Unteilbare ist; so muß jedes von den vielen entweder selbst eine unteilbare Einheit sein oder aus solchen bestehen. Was aber unteilbar ist, das kann keine Größe haben, denn alles was eine Größe hat, ist ins unendliche teilbar. Die einzelnen Teile, aus denen das Viele besteht, haben demnach keine Größe. Es wird also auch nichts dadurch größer, daß sie zu ihm hintreten und nichts dadurch kleiner, daß sie von ihm hinweggenommen werden. Was aber zu anderem hinzutretend dieses nicht vergrößert und von ihm weggenommen es nicht verkleinert, das ist

nichts. Das Viele ist mithin unendlich klein, denn jeder seiner Bestandteile ist so klein, daß er nichts ist. Andererseits aber müssen diese Teile auch unendlich groß sein. Denn da dasjenige, was keine Größe hat, nicht ist, so müssen die Vielen, um zu *sein*, eine Größe haben; ihre Teile müssen somit voneinander entfernt sein, d. h. es müssen andere Teile zwischen ihnen liegen. Von diesen gilt aber das gleiche. Auch sie müssen eine Größe haben und durch weitere von den anderen getrennt sein und so fort ins unendliche, so daß wir also unendliche viele Größen oder eine unendliche Größe erhalten.

2) Ebenso zeigt Zeno, daß das Viele auch der Zahl nach ebensowohl begrenzt als unbegrenzt sein müßte. *Begrenzt*; denn es ist so vieles, als es ist, nicht mehr und nicht weniger. *Unbegrenzt*; denn zwei Dinge sind nur dann zwei, wenn sie von einander getrennt sind. Damit sie getrennt seien, muß etwas zwischen ihnen sein; ebenso zwischen diesem und den zweien und so ins unendliche.

3) Wenn alles, was ist, im Raume ist, so muß auch der Raum selbst wieder in einem Raume sein und so weiter ohne Ende. Da dies undenkbar ist, kann das Seiende überhaupt nicht im Raume sein.

4) Wenn ein Scheffel Frucht beim Ausschütten ein Geräusch hervorbringe, müsse auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Teil eines Kornes ein Geräusch hervorbringen, was doch der Wahrheit zu widersprechen scheint. Viele Dinge also zusammen haben als viele gar keine Wirkung, die nicht schon eines von ihnen hätte; und hat sie nicht ein jedes von ihnen, so rührt sie auch nicht von den vielen zusammen her. Eine Vielheit als solche existiert deshalb nicht in Wirklichkeit. Die Sinne nehmen sie wohl wahr; aber die Vernunft verwirft die Wahrnehmung der Sinne als Schein und schaut als Wirkliches nur *ein Sein*.

In ähnlicher Weise argumentiert Zeno gegen die Bewegung.

1) Ehe der bewegte Körper am Ziele ankommt, muß er erst in der Mitte des Weges angekommen sein; ehe er an dieser ankommt, in der Mitte seiner Hälfte; ehe er dahin kommt; in der Mitte des ersten Viertels und so fort ins unendliche. Jeder Körper müßte also, um an einem bestimmten Punkte anzukommen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das unendliche aber läßt sich in keiner gegebenen Zeit durchlaufen. Man kann also nicht von einem Punkte zum anderen gelangen. Eine Bewegung ist unmöglich.

2) Der sogenannte Achilles ist nur eine Anwendung des ersten. Das langsamste, die Schildkröte, kann vom schnellsten, dem Achill, nicht eingeholt werden. Denn um sie einzuholen, müßte Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfing zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte und so ohne Ende weiter. Kann aber ein langsameres nicht von einem schnelleren eingeholt werden, so ist es überhaupt nicht möglich, ein gegebenes Ziel zu erreichen. Es ist jede Bewegung unmöglich. (Arist. Phys. VII. 5.)

3) So lange etwas im selben Raume ist, ruht es. Nun ist aber der fliegende Pfeil in jedem Augenblicke in demselben Raume. Er ruht also in jedem Augenblicke seines Fluges und somit ruht er während des ganzen Fluges. Seine Bewegung ist nur eine scheinbare.

So weit die philosophische Anschauung, die hier zu bekämpfen ist! Sie fehlt, es kann dies bereits bemerkt werden, durch Mißkennung der Stellung des Vermögens oder des Möglichen im Bereiche des Seins. Sie weist ein wahres und wirkliches Vermögen zurück; und deshalb gehört die Zurückweisung derselben hierher, wo am Ende alles auf die Aufrechthaltung der wahren Natur des geschöpflichen Vermögens oder weiter des Möglichen überhaupt ankommt. Ehe wir demnach die Eleatische Philosophie spekulativ zurück-

weisen, wollen wir zuerst darlegen, worin das eigentliche Wesen des Möglichen besteht und in welcher Weise es demgemäß von Gott erkannt wird.

329. Der Zustand des Möglichseins. Standpunkt der Frage.

Worum es sich hier handelt, geht leicht aus der Stellung hervor, die in dieser ganzen Bearbeitung des göttlichen Wissens das geschöpfliche Vermögen einnimmt. Was ist Substanz? Vermögen oder Möglichkeit zu sein. Was ist Urstoff? Möglichkeit, bestimmt zu werden. Was ist Wesensform? Möglichkeit oder Vermögen zu bestimmen. Was ist suppositum oder Person? Vermögen für das Einzelsein. Alles dreht sich im Geschöpfe um den Zustand des Vermögens. Und nun zumal die Sünde oder das Übel! Was ist die Sünde oder das Übel im allgemeinen anderes als ein im Zustande des Vermögens thatsächlich verbliebenes Vermögen; nämlich ein positives Vermögen, etwas thatsächlich und in Wirklichkeit zu sein, während es thatsächlich und in Wirklichkeit dies nicht ist; ein Vermögen für den betreffenden Zweck, während es thatsächlich davon abfällt!

Ohne die Annahme eines derartigen positiven Vermögens ist die Sünde kein innerer Widerspruch; sondern sie ist volle Einheit und berechtigtes Sein.

Es kommt somit viel darauf an, diesen Begriff recht klar hervorzuheben und zu bestimmen, worin eigentlich der Zustand eines solchen kreatürlichen Möglichseins dem Wesen nach besteht. Es faßt sich darin so recht eigentlich das, was dem Geschöpfe an Eigentum zugehört, zusammen.

Es erscheint dies zudem auf den ersten Blick gar nicht so leicht, genau zu bestimmen. Oder soll dieses Möglichsein in der Kreatur etwas rein Negatives sein? Dem steht entgegen, daß gerade durch die innewohnende Möglichkeit wirklich zu sein das Geschöpfliche, das also, was von sich aus nichts anderes besagt, als geschaffen werden zu können, vom reinen Produkt der Einbildung, von der Chimäre sich unterscheidet.

Denn wenn ich z. B. mir selber einerseits zusammensetze den Oberleib eines Menschen mit den Beinen und den Füßen eines Löwen — und andererseits berechne, wann ich den Samen ausstreuen und wie ich das Erdreich bearbeiten muß, damit eine reiche Frucht erzielt werde; — so besteht zwischen diesen beiden Arten von Ideen nur der Unterschied, daß die erstgenannte von sich aus keine Möglichkeit bietet für das thatsächliche Sein, wohl aber die letzterwähnte. Es erscheint doch aber unmöglich, daß ein reines **ens rationis**, etwas rein Negatives also, den Unterschied begründe zwischen etwas von sich aus Möglichem und einem anderen in sich Nichtmöglichem; daß somit eine bloße Negation des Wirklichseins die Grundlage bilde für die Aussage, daß dies oder jenes möglich sei.

Ist nun das Möglichsein im Dinge, kraft dessen es als geschöpflich **creabile** anerkannt wird, von sich aus etwas Positives? Dem steht entgegen, daß dann ein positives Sein existieren würde außerhalb Gottes und daß somit auch auf Gott am Ende das Möglichsein übertragen werden müßte. Der Grund ist klar. Denn wer giebt das wirkliche Sein des Dinges? Offenbar Gott. War das Ding nun vorher oder war es nicht? Es war nichts; denn es hat nur Sein kraft der ersten Ursache. Es war aber möglich zu sein. Demnach würde, wenn dieses Möglichsein auf einer positiven Grundlage als auf seinem Sein beruhte, etwas vor dem Einflusse der ersten Ursache positiv sein und somit außerhalb Gottes sich finden. Da aber alles positive Sein als solches eine Vollkommenheit ist, so dürfte das Möglichsein in Gott, der Fülle alles Seins, nicht fehlen.

Wird ferner gesagt, das Möglichsein werde nur von etwas ausgesagt mit Rücksicht auf die Allmacht Gottes als des aktiv bethätigenden Princips, so ist darauf zu erwidern, daß dies auf einen falschen Kreisschluß herauskommt. Es heißt dies nämlich mit anderen Worten: Möglich ist etwas,

weil es nicht der Allmacht entgegen ist — und: Es ist etwas der Allmacht nicht entgegen, weil es möglich ist.

330. Die Natur oder das Wesen des Zustandes: „Möglichsein".

Wir werden die rechte Mitte in der Bestimmung des Möglichseins seinem Wesen nach innehalten, wenn wir auf zwei Erklärungen des heiligen Thomas Rücksicht nehmen:[1]) „Möglich," so heißt es in der ersten, „oder unmöglich wird ohne weitere Beschränkung etwas genannt auf Grund des Verhältnisses, in welchem die termini, das Subjekt und das Prädikat, zu einander stehen. Ist das Prädikat in keinem ausdrücklichen Gegensatze zum Subjekte, wie z. B. Sokrates und das Sitzen, so beruht darauf die Möglichkeit. Findet das Gegenteil statt, widerspricht also der eine terminus dem anderen, so folgt daraus das Unmögliche."

Und etwas weiter unten folgt die zweite Erklärung: „Das Sein Gottes, welches die Grundlage bildet für die göttliche Macht, ist unendliche Seinsfülle und deshalb auf keine besondere Seinsstufe beschränkt; es besitzt in sich von vornherein die Vollendung alles Seins. Was also auch immer einen Grund in sich enthält, vermöge dessen es that-

---

[1]) S. th. I. qu. 25. art. 3. Dicitur aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum . . . Esse divinum, supra quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabet in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absolute quod implicat in se esse, et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis.

sächlich sein kann, das findet sich unter den Dingen, die schlechthin möglich sind und mit Rücksicht auf welche Gott allmächtig genannt wird. Nichts aber steht im Gegensatze zum Sein außer das Nichtsein. Das also nur ist dem Wesen des Möglichen schlechthin entgegengesetzt, was in sich Sein und Nichtsein zusammen enthält; wie z. B. die Quadratur des Zirkels; denn Quadrat besagt das Nichtsein des Zirkels und Zirkel das Nichtsein des Quadrats. Dies also allein entzieht sich der göttlichen Macht, nicht als ob dieser etwas mangelte, sondern weil es von sich aus das Wesen des Möglichen oder Herstellbaren ausschließt."

Danach besteht das Wesen des Möglichen von sich aus oder ex parte rei in der Abwesenheit des inneren Widerspruchs zwischen Subjekt und Prädikat; nicht aber im Widerspruche oder Gegensatze zur göttlichen Allmacht. Daß aber dieses Mögliche Bestand, einen dauernden Zustand hat, daß es positive Möglichkeit oder Vermögen bleibt, das rührt von der Allmacht her. Wir erläutern dies.

„Ernten sie von Dornen Weintrauben und von Disteln Feigen?" heißt es im Evangelium. Ist im Dornenstrauche an sich betrachtet die Möglichkeit, Weintrauben hervorzubringen oder in den Disteln das Vermögen, Feigen zu erzeugen? Nein. Zwischen diesem Subjekt „Dornstrauch" und diesem anderen „Weintrauben" ist ein Gegensatz vorhanden und ebenso zwischen den „Disteln" und den „Feigen". Aber zwischen dem Weinstocke und der Weintraube ist, auch wenn letztere noch nicht existiert, bereits eine Beziehung; ebenso besteht kein Gegensatz zwischen dem Feigenbaum und der Feige. Diese Beziehung nun, diese Abwesenheit des Gegensatzes ist die objektive, an sich ganz unabhängige Grundlage dafür, daß ausgesagt wird: Von seiten des Weinstockes besteht die Möglichkeit für das Hervorbringen der Weintraube; — von seiten des Feigenbaumes ist das Vermögen vorhanden, Feigen zu erzeugen.

So ist zwischen dem Steine und dem Herabfallen kein

Gegensatz; wohl aber zwischen dem Steine und dem Emporsteigen, soweit es auf den Stein ankommt. Das erste ist von seiten des Steines unbedingt möglich ohne Rücksicht auf irgend welches andere Sein, selbst das göttliche; das zweite in denselben Grenzen unmöglich.

Das führt uns jedoch weiter. Worin besteht dieser Gegensatz, da er doch einmal existiert? Oder vielmehr, soweit es speciell das Möglichsein anbelangt, worin besteht die Abwesenheit dieses Gegensatzes zwischen Subjekt und Prädikat? Nicht im Dinge selber. Denn es wird eben angenommen, daß die Feige z. B. oder die Traube oder das Herabfallen des Steines thatsächlich noch nicht eingetreten ist, also keine Wirklichkeit besitzt. Es kann deshalb dies alles auch nicht in irgend welchem subjektiven Gegensatze zu anderem stehen. Die Antwort ist: Nur als Erkenntnisgegenstand, nur objective, besteht die Einheit zwischen Subjekt und Prädikat: zwischen Weinstock und Weintraube, zwischen Feigenbaum und Feige, zwischen dem Stein und dem Herabfallen. Nur für die Vernunft ist somit das Möglichsein ein Faktor, der in Betracht gezogen werden muß. Die Vernunft allein ist ja Quelle der Einheit. Die durchaus unabhängige Konvenienz zwischen dem Vermögen und der einzelnen Thätigkeit ist nur als Gegenstand der Kenntnis, als Erkanntes also vorhanden, insoweit allein das Ding an sich in Betracht kommt. Das ist die eine Seite des Möglichsein.

Die Möglichkeit ist andererseits etwas durchaus Positives, etwas Dauerndes, ein wirklich bestehender Zustand; insofern sie auf die entsprechende Macht, schließlich also auf die Allmacht bezogen wird.

Daß Dornen Trauben hervorbringen ist objektiv unmöglich; soweit die Dornen in ihrer eigenen substantiellen Seinsweise angesehen werden, wonach Dornen und Trauben zu einander im Gegensatze stehen. Es ist positiv unmöglich,

weil es keine Macht giebt, welche im Bereiche der Natur diesen Gegensatz zu heben vermag.

Daß der Weinstock Trauben erzeugt ist objektiv, abgesehen nämlich von aller außen stehenden Macht, möglich, weil die termini „Weinstock" und „Trauben" als Einheit Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis sind.

Damit ist aber noch nicht das geringste positive Element gegeben für die etwaige Wirklichkeit. Dies hängt ganz und gar von der Macht ab, die auf den Weinstock einzuwirken hat; und schließlich immer von der ersten Ursache.

Damit sind die oben angeführten Schwierigkeiten gehoben. Das „Möglichsein" ist an sich betrachtet keine reine Negation; denn es besteht in der entsprechenden Einheit der termini, des Subjekts und des Prädikats. Es ist keinerlei Positives im Subjekte selber; denn diese Einheit ist von seiten der termini nur für die erkennende Vernunft vorhanden; sie ist rein objektiv, nichts als Erkenntnisgegenstand.

Es besteht kein Kreisschluß. Denn nicht darin beruht das Mögliche oder das Vermögen, daß die termini, Subjekt und Prädikat zur Allmacht in keinem Gegensatze sich befinden; sondern vielmehr darin, daß der eine im Verhältnisse zum anderen keinen Widerspruch birgt.

Das „Möglichsein" wird endlich um so weiter und umfangreicher, je größer die Macht ist, zu der es in Beziehung steht. Wo diese Macht reine, ihrem Wesen nach thatsächliche Vernunft ist, da ist auch der Begriff reiner Möglichkeit, also des nur Möglichseins ohne jegliche subjektive Grundlage im Subjekt gegeben; denn da ist Allmacht auf der einen Seite und auf der anderen Nichts. Aus dem Nichts aber und dem Wirken der Allmacht wird reines Möglichsein; nämlich Vermögen, was von sich aus nichts Bestimmtes thatsächlich ist, wohl aber alles werden kann.

Danach richtet sich die Art und Weise, wie Gott das Möglichsein erkennt.

331. Die Kenntnis, welche Gott vom Vermögen oder dem Möglichsein an sich besitzt, ist nicht die scientia visionis; sie ist nicht intuitiv, sondern abstraktiv.

Man möge nicht meinen, daß die hier beregte Frage eine nebensächliche ist, oder daß sie gar dem Zwecke der ganzen Abhandlung fernliegt. Wir sind vollständig bei der Sache. Offenbar sind die bedingungsweise zukünftigen Dinge, die „würde" der scientia media, an und für sich nichts als Möglichkeiten, soweit die wirkliche Existenz berücksichtigt wird. Erkennt nun Gott die Wahrheiten, welche solchen conditionale futuris entsprechen, weil das darin ausgedrückte Mögliche an und für sich etwas Positives und unabhängig vom göttlichen Willen ist? Oder handelt es sich um etwas rein Objektives, das da als Erkenntnisgegenstand genommen nichts Positives in sich einschließt, sondern nur die Widerspruchslosigkeit der termini bedeutet; was also Gott gegenüber nur deshalb erkannt ist, weil Gott Sich selber und seinen Willen erkennt, und weil außerhalb Gottes und seines wirkenden Einflusses nichts, das reine Nichts ist?

Das Möglichsein kann in sich gar nichts Positives bedeuten; das ist eben gezeigt worden. Folglich erkennt es Gott in der letzterwähnten Weise und das ist nichts anderes als der notwendige Ausschluß der scientia media. Gottes Kenntnis rücksichtlich alles dessen, was im Zustande der Möglichkeit sich befindet, ist keine durch irgend etwas Positive von außen her vermittelte, sondern sie ist rein abstraktiv.

Damit darf allerdings nicht der Sinn verbunden werden, als ob von seiten des Erkennenden eine Abstraktion stattfinden müßte, um Möglichkeiten zu erkennen; wie dies bei uns geschieht. Wir freilich müssen die Idee „Mensch" z. B. von den Einzelnheiten, in denen die allgemeine Substanz „Mensch" sich in der Wirklichkeit vorfindet, von Zeit- und Ortsverhältnissen erst loslösen, ehe

sie erkannt und leitende Richtschnur für die vernünftige Erkenntnis des einzelnen Menschen werden kann. So aufgefaßt wird ein abstraktives Wissen mit Recht von Thomas (I. dist. 39. qu. 2.) Gott abgesprochen.

Vielmehr hält sich das abstraktive Wissen, was da Gott zugeschrieben wird, soweit es die Abstraktion anbelangt, einzig und allein auf seiten des Gegenstandes und rührt von dessen Unvollkommenheiten her. Es zeigt keine Unvollkommenheit im Astronomen an, wenn derselbe beim Anblicke von Sonne und Mond viele ihrer Wirkungen und selbst die entsprechenden Finsternisse seinem geistigen Auge gegenwärtig hält, auch ohne daß dieselben im Augenblicke wirklich existieren. Woher kommt es, daß dieselben nicht in ihrer Wirklichkeit zugleich mit Sonne und Mond von ihm geschaut werden? Von der Unvollkommenheit dieser Geschöpfe augenscheinlich, die da nicht all ihr Sein zugleich in sich enthalten. Daß der Astronom Sonne und Mond intuitiv, d. h. vermittelst der Anschauung, sieht; ihre Wirkungen, wie z. B. die eventuelle Sonnen- und Mondfinsternisse aber nicht intuitiv, sondern abstraktiv, als noch nicht existierende Folgen von Sonne und Mond; — das bedeutet ohne Zweifel Vollkommenheit seitens des Astronomen und seiner Wissenschaft. Unvollkommenheit liegt da nur vom Erkenntnisgegenstande aus vor.

In dieser Weise nun wird behauptet, Gott habe abstraktives Wissen rücksichtlich alles dessen, was im Zustande des Vermögens steht.

Der Grund ist klar: Das anschauende Wissen unterscheidet sich vom abstraktiven dadurch, daß der Gegenstand des ersteren existiert und deshalb mit seiner wirklichen Existenz geschaut wird; —

Die möglichen Dinge aber haben keine Existenz und gerade darum sind sie im Zustande der Möglichkeit; —

Also erreicht sie Gott keineswegs mit seinem intuitiven Wissen.

Es möge dagegen nicht eingewendet werden, daß das intuitive Wissen an Klarheit und Deutlichkeit höher stehe als das abstraktive und daß somit aus diesem Grunde auch die möglichen Dinge von Gott intuitiv geschaut werden müßten. Dies würde Wert haben, wenn behauptet worden wäre, das betreffende Wissen sei von seiten des Erkennenden in der ratio formalis ein abstraktives, wie das des Menschen. Der Mensch muß, um vom Einzelnen eine vernünftige Kenntnis zu nehmen, die von den wirklichen Existenzbedingungen losgelöste Idee der Substanz in seiner Vernunft haben und so erst findet er in dem Besonderen das Allgemeine.

Das ist aber nicht der Fall. Daß Gott von den möglichen Dingen, zumal insoweit die Möglichkeit im Vermögen der Kreatur gründet, eine abstraktive Kenntnis hat, das kommt von der Unvollkommenheit des geschöpflichen Seins, was nicht zugleich auf einmal in alles ihm gebührende wirkliche Sein sich entfaltet.

Auch die Stelle, welche dagegen aus Thomas angeführt wird, hilft nichts:[1]) „Was Gott beschlossen hat, niemals zu verwirklichen," so Thomas, „von dem kann wohl behauptet werden, Er schaue es „intuitive" in seiner Macht; es wird jedoch besser gesagt, Er schaue es „intuitive" in seiner Güte, die da der Zweck von allem ist, was von Ihm verwirklicht wird."

Allerdings sagt hier Thomas, Gott schaue das Mögliche (intuetur); aber er selbst drückt genau aus, daß er dieses intueri nicht im Gegensatze aufgefaßt wissen will zur cognitio abstractiva. Er will dadurch nur die zuverlässige Gewißheit ausdrücken, welche der Kenntnis Gottes rücksicht-

---

[1]) II. de verit. art. 8. „Quod de his, quae Deus nunquam facere disposuit, licet dici possit quod intuetur ea in sua potentia, sed accomodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate quae est finis omnium quae ab ipso fiunt."

lich des Möglichen innewohnt. Wir bedienen uns zu diesem Behufe vorzugsweise des Wortes „Schauen". Daß nur dies seine Absicht ist, geht klar hervor aus dem Zusatze. „Gott schaut das Mögliche in seiner Güte, so wird besser gesagt, denn diese Güte ist der Zweck alles dessen, was geschieht."

Das nur Mögliche geschieht ja eben nicht. Also wird es auch nicht im strengen Sinne des Wortes intuitiv geschaut. Intuitive erstreckt sich nur auf Wirkliches.

Wir werden auf diese Stelle zurückkommen müssen, wenn wir davon handeln werden, vermittelst welchen Attributs Gott die möglichen Dinge sieht; und es wird sich dann ergeben, mit welcher Schärfe der Ausdruck des heiligen Thomas unsere bei verschiedenen Gelegenheiten vorgetragene Lehre über die Natur der Sünde und deren Voraussicht von seiten Gottes bestätigt.

Es wird ferner gegen diese abstraktive Kenntnis, welche Gott rücksichtlich des Möglichen eigen ist, noch folgender Einwand gemacht.

Der innere bestimmende Formalgrund, die ratio specificativa der genannten Kenntnis ist das Wesen Gottes, zumal nach den Thomisten; —

Die Kenntnis, welche Gott von seinem Wesen besitzt, ist aber eine intuitive, eine Kenntnis der Anschauung; —

Also ist auch die genannte Kenntnis, die nämlich der möglichen Dinge, auf seiten Gottes keine abstraktive, sondern eine intuitive.

Der Obersatz ist oben bereits weitläufig gezeigt worden und schließt den Hauptgrundsatz der Thomisten ein. Der Untersatz ist unbezweifelt. Die Folgerichtigkeit erhellt daraus, daß notwendigerweise die Art der Kenntnis nach der Beschaffenheit des Formalgrundes zu beurteilen ist. Daß ich Petrus z. B. im Bilde sehe, ist nicht der Formalgrund dafür, daß ich den wirklichen Petrus sehe; wohl aber dafür, daß ich in abstraktiver vermittelnder Weise ihn selber

zu erkennen vermag. Ist aber der Formalgrund meines diesbezüglichen Sehens die Person des Petrus selber, resp. ihr Lichtbild in meinem Auge, so ist dies auch bestimmend für den Charakter dieser Kenntnis; dieselbe ist in diesem Falle eine intuitive.

Zuvörderst wird von dieser ganzen Beweisführung die zu Grunde gelegte Voraussetzung geleugnet: Die intuitive und die abstraktive Kenntnis lassen gar nicht auf einen verschiedenen Formalgrund schließen, sondern diese Verschiedenheit in der Art und Weise des Erkennens steht außerhalb der besonderen Beschaffenheit des inneren Formalgrundes. Es wird durch diese zwei Arten von Erkennen nur eine Verschiedenheit besagt in der Art und Weise, vom einzelnen Erkenntnisgegenstande aus das Erkennen zu begrenzen. So kann es also wohl miteinander bestehen, daß das Wesen Gottes als bestimmender Formalgrund des Erkennens intuitiv geschaut wird und die Möglichkeiten vermittelst desselben Formalgrundes abstraktiv. Denn mit dem Wesen Gottes ist notwendig die Existenz gegeben, mit den Möglichkeiten aber von sich aus nicht. Ebenso erkenne ich das Bild des Petrus vermittelst ganz desselben inneren Formalgrundes, wie ich den Petrus selbst erkenne. Aber daß ich jenes, das Bild selber, intuitiv schaue und diesen, den Petrus, abstraktiv, nämlich als dargestellt vom Bilde; das kommt unabhängig vom Formalgrunde daher, daß mit dem Bilde als einem Bilde die Existenz verbunden ist, nicht aber für diesen Akt des Erkennens mit der Person des Petrus, die ich ja nicht schaue. Die Art und Weise des Begrenzens, die terminatio, ist verschieden; nicht der Formalgrund.

Thomas bestätigt diese Antwort ausdrücklich mit den Worten:[1]) „Das Wissen der Anschauung fügt zum einfachen

---

[1]) III. de verit. art. V. ad 8.: Scientia visionis addit supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiae, scil. existentiam rerum.

Kennen etwas hinzu, was nicht im Bereiche des eigentlichen Erkennens liegt, nämlich die Existenz der Dinge." Was aber außerhalb des genus notitiae liegt, das ist dem inneren Formalgrunde des Erkennens gegenüber völlig indifferent; es ist außerhalb von dessen Bereiche.

Daraus ergiebt sich übrigens noch eine zweite Antwort. Mag die Frage, ob diese beiden Arten von Erkennen, die intuitive und die abstraktive Erkenntnis, an und für sich dem Wesen nach auf einen verschiedenen Formalgrund hinweisen, für die kreatürliche Kenntnis auf sich beruhen bleiben; so steht es doch für Gott fest, daß das Intuitive und Abstraktive in Ihm wesentlich voneinander geschiedene Arten des Erkennens nicht zu begründen vermögen. Sowie nämlich Gott über Freiheit und Notwendigkeit so hervorragt, daß in Ihm ein und derselbe Willensakt mit Beziehung auf sein, das göttliche, Wesen absolut notwendig ist und eben deshalb mit Beziehung auf das Kreatürliche absolut frei; — so ragt auch ein und derselbe Erkenntnisakt in Gott so hervor über das Intuitive und Abstraktive im Bereiche des geschöpflichen Erkennens, daß ein und derselbe Akt mit Beziehung auf das göttliche Wesen und auf alles das, was diesem göttlichen Wesen kraft desselben durch wirkliche Existenz ähnlich ist, intuitiv genannt werden muß und gerade deshalb mit Beziehung auf alles das, was diese wirkliche Existenz nicht hat, also nur möglich ist, abstraktiv.

So ist ja auch im Geschöpflichen die spekulative Kenntnis von der praktischen dem Wesen nach geschieden; in Gott aber ist der eine Erkenntnisakt gegenüber dem eigenen Wesen ein spekulativer und gegenüber dem Geschöpflichen ein praktischer.

Thomas führt uns nun durch die Worte des obigen Textes aus II. de verit. art. 8. auf den tieferen Grund, warum der einige Erkenntnisakt Gottes in hervorragender Weise das Intuitive und Abstraktive, das Wirkliche und Mögliche um-

faßt. Das wirkliche Sein ist (wenigstens) für Gott durchaus extra genus notitiae. Für uns fügt das wirkliche Sein eines Gegenstandes immer noch etwas hinzu, wenn dies auch außerhalb des Formalgrundes der vernünftigen Erkenntnis steht. Mag z. B. das Schauen, insoweit es sich auf einen wirklich bestehenden Menschen richtet, auch außerhalb der bestimmenden Idee „Mensch" sich befinden, die ja nur auf die Substanz geht; und mag ein solches Schauen somit für das vernünftige Erkennen gleichgültig sein; es ist für den Sinn doch trotzdem eine Vervollkommnung und trägt somit in gewisser Weise immerhin zur Gewißheit der Erkenntnis bei. Für Gott aber geht vom wirklichen Sein des Geschöpfes gar keine Vervollkommnung aus. Er vereinigt in seinem einfachen Erkenntnisakte das allgemeine und das besondere Einzelne, den Gegenstand unserer Vernunft und den unserer Sinne. Er erkennt Sich als den bewirkenden Grund des einzeln Wirklichen; und insoweit ist Er Sich selber objectum primarium et formale. Er erkennt das einzeln Wirkliche, insoweit es außerhalb des göttlichen einwirkenden Grundes, also von sich selber aus nichts ist; und insoweit ist es objectum secundarium et materiale. Er schaut seine Güte als den Zweck, weshalb etwas nur im Zustande der Möglichkeit bleibt; und insoweit ist Er wiederum Sich selber objectum primarium. Er erkennt, daß nichts sich selber das Sein geben kann und daß, was im Vermögen der Kreatur ist, nie aus sich selbst etwas thatsächlich Bestehendes wird; und insoweit ist seine Kenntnis eine abstraktive. Denn das Mögliche hat eben keine wirkliche Existenz und als Erkenntnisgegenstand ist das Mögliche so aufgefaßt — objectum secundarium et materiale.

Durch die Auseinandersetzung der gegnerischen Meinung, welche besonders durch Vasquez (in qu. 14. disp. CO. cap. 2. et 3.) verteidigt wird, wird die eben vorgetragene Lehre noch gewinnen. Stellen wir erst genau fest, was allgemein angenommen wird.

332. Der status quaestionis dem P. Vasquez gegenüber.

I. Gott erkennt das geschöpfliche Sein oder was im Bereiche des Geschöpflichen sein *kann*; nicht nur gemäß der Seinsweise, die es im ungeschaffenen Wesen Gottes hat, sondern gemäß der *eigenen* Seinsweise, die es in sich selbst als Geschöpf besitzt. Wahrer Gegenstand des göttlichen Wissens ist deshalb nicht bloß das Wesen Gottes, sondern auch alles, was geschaffen werden kann. Das geht hervor:

a) Daraus, daß das Wissen Gottes unendlich vollkommen ist; somit also auf alles sich erstreckt, was „distinkt" und im besonderen erkennbar ist; —

b) daraus, daß Gott im entgegengesetzten Falle nicht das Geschöpfliche als solches kennen würde, sondern nur allein sein eigenes ungeschaffenes Wesen.

II. Eine zweifache Vermittlung giebt es, um zur Kenntnis eines Seins zu gelangen: Es ist dies zuvörderst der *innere formale Erkenntnisgrund*, der da selber nicht unmittelbarer Gegenstand des Erkennens ist; nämlich die allgemeine Idee, das **medium quo** oder die **species impressa**: — und dann ist dies der *wirklich erkannte* Gegenstand; wie z. B. der Spiegel, der da zuerst gesehen sein muß, ehe in ihm die Gegenstände geschaut werden, die er wiederstrahlt; das **medium quod** oder **medium cognitum**.

III. Gott erkennt die möglichen Dinge in *Sich selber* als in dem *ersten* Wissensgegenstande für Gott; in *ihrem eigenen Sein* sind die möglichen Dinge Gegenstand der göttlichen Kenntnis erst an *zweiter* Stelle und auf Grund des göttlichen Wesens. So ist z. B. die Farbe *erster* Gegenstand für das Sehorgan; der einzelne Mensch ist es erst an *zweiter* Stelle und auf Grund der Farbe. Deshalb wird Gott in dem Erkennen des Möglichen nicht von den Dingen, die außer Ihm sind, bestimmt; und nicht diese sind der Abschluß und der Zweck seiner Kenntnis von den Geschöpfen. Nein, Er hat den bestimmenden Grund der betreffenden

Kenntnis rücksichtlich der Möglichkeiten in seinem eigenen Wesen, das da für sich allein in Gott die Stelle unserer den einzelnen Erkenntnisakt bestimmenden Idee vertritt. Gott erkennt nicht die Geschöpfe von diesen aus durch Vermittlung ihrer eigenen Substanz oder Idee, sondern durch Vermittlung seines Wesens. Das also ist das Gemeinsame.

Die Frage ist folgende: Ist Gottes Wesen für die Erkenntnis der möglichen Dinge nur das medium quo oder auch das medium quod? Mit anderen Worten: Sind die möglichen Dinge in Gottes Wesen als bereits gekannte vorhanden? Ist dieses Wesen dafür wie der Spiegel, der dadurch allein daß er gesehen ist anderes sehen läßt ohne weitere Bestimmung und Modificierung? Oder bildet das göttliche Wesen etwa nur den bestimmenden Erkenntnisgrund für die betreffende Kenntnis und rührt das thatsächliche Gekanntsein der Möglichkeiten von einem anderen Momente her; wie z. B. von der „objektiven Wahrheit", vom „geschöpflichen Willensvermögen" ꝛc.? Die Wesenheit Gottes würde im letzteren Falle etwa ebenso für das Erkennen des Möglichen bestimmend sein, wie die Idee „Mensch" in mir für das Erkennen des einzelnen Menschen. Letztere vermittelt nicht die Kenntnis des einzelnen Menschen als von etwas Gekanntem. Sie neigt zur entsprechenden Erkenntnis des einzelnen nur hin und ist der bestimmende Grund, daß im einzelnen Menschen das substantiell Menschliche, also die Gattungsform aufgefaßt wird. Daß das einzelne als solches gekannt wird, ist nicht in der allgemeinen Idee enthalten. Diese Ansicht verteidigt Vasquez; die erstere die Thomisten.

Nach einer anderen Seite hin hatten wir bereits oben die Frage berührt.

333. Das Wesen Gottes vermittelt die Kenntnis des Möglichen als erkanntes und nicht bloß als zum Erkennen bestimmendes; als medium quod und nicht bloß als medium quo. Text des heiligen Thomas.

Die betreffende Lehre der Thomisten ist Wort für Wort dem heiligen Thomas entnommen. Derselbe sagt:[1] „Werden also diese beiden Schlußfolgerungen miteinander verbunden, so ergiebt sich als Resultat, daß Gott Sich selbst als ersten und durch Sich selbst erkannten Gegenstand schaut; andere Dinge aber schaut Er in seinem Wesen als einem erkannten."

Auch wie dies zu verstehen sei „in essentia sua visa", also daß Gott das andere erkenne in seinem Wesen als dem medium quod, erläutert derselbe Kirchenlehrer:[2] „Es ist offenbar," so argumentiert er bei Gelegenheit der Untersuchung über die selige Anschauung, „daß nur in jener Weise etwas in Gott erkannt werden kann, wie es in Ihm ist. Alles andere aber was nicht Gott selber ist, findet sich in Gott wie die Wirkungen in der Ursache, nämlich der sie hervorbringenden Kraft nach; so also werden sie auch erkannt im Wesen Gottes als in ihrer Ursache." In sua essentia visa ist somit gleichbedeutend mit in essentia ut in causa. Gott sieht in Sich als medium alles andere; das ist gleichbedeutend mit: Gott sieht in Sich als der Ursache.

Das sagt Thomas auch noch in eben jener Stelle aus der summa C. G. Er schließt, daß Gott in Sich alles An-

---

[1]) C. G. c. 49. Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum, quasi primo et per se notum; alia vero sicut in essentia sua visa.

[2]) S. th. I. q. 12. art. 8.: Manifestum est quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso: omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa: sic igitur videntur omnia in Deo, sicut in sua causa.

dere sieht wie im erkannten Wesen, nicht bloß wie im rein bestimmenden Erkenntnisgrunde, womit das einzelne als Gegenstand der Erkenntnis von außen käme; — und daraus zieht er diesen Schluß:[1]) „Die Kenntnis einer Wirkung ergiebt sich aus der Kenntnis der ausreichend entsprechenden Ursache. Gott aber ist die volle Ursache der Geschöpfe. Da Er also sein Wesen vollkommen erkennt, so muß Er auch alles Geschöpfliche erkennen."

Dazu kommt, daß Thomas die bereits früher von uns besprochene Stelle aus Dionysius zum Belege seiner Behauptung anführt (VII. de div. nom.): „Gott erkennt nicht das einzelne Geschöpf, weil dieses Ihm als Gegenstand erscheint, sondern Er weiß alles, weil Er als Ursache mit einem Blicke alles umfaßt." Vasquez meint gegenüber dieser Stelle des Areopagiten, dieselbe besage nur, daß Gott seine Kenntnis nicht vom Geschöpflichen, respektive nicht durch die aus demselben geschöpften Ideen empfange; daß also das Wesen Gottes nur der bestimmende Erkenntnisgrund sei, daß es aber nicht das Geschöpfliche als im einzelnen Gekanntes in sich einschließe. Aber dies weist Dionysius selber durchaus zurück, der da in eben derselben Stelle behauptet: „Gott habe die betreffende Kenntnis aus Sich und in Sich und von vornherein (anticipatam notitiam) ohne irgend welche vorhergehende Rücksicht auf die Kreatur."

Es hilft auch nichts, wenn Vasquez gegen die nämliche Stelle einwendet, damit drücke Dionysius nur den Gedanken aus, Gott sehe Sich und die Kreaturen „zugleich" „mit einem Blicke". Denn dem steht entgegen, daß Er Sich selber nicht „als Ursache Seiner selbst umfaßt" (uno causae complexu); wohl aber als Ursache dem Geschöpfe

---

[1]) L. c. Effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae; Deus autem est causa creaturarum: cum igitur essentiam suam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

gegenübersteht, was übrigens noch dazu der ganze Kontext darthut.

Ebenso streitet Vasquez vergebens gegen die Anwendung der Worte des heiligen Augustin auf ihn und seine Meinung, die übrigens Thomas mehr als einmal als Stütze der von ihm und den Thomisten verteidigten Ansicht anführt. Wir meinen die Worte: „Die Engel sehen im göttlichen Worte die Kreaturen in mehr vollkommener Weise als in diesen selbst; ihre scientia matutina rage weit hervor über ihre scientia vespertina; denn im Worte schauen sie die Geschöpfe wie in der Kunst, durch welche die Geschöpfe hervorgebracht sind." Vasquez meint, dies sei dahin zu verstehen, daß die Engel im „Worte" das Geschöpfliche sehen gemäß dem Sein, was die Geschöpfe im Worte Gottes haben, also nach den Exemplarideen und daß darum die betreffende Kenntnis der Engel eine vollendetere sei. Dieses Verständnis ist aber durch Augustin selber ganz und gar ausgeschlossen. Denn diese Exemplarideen sind, soweit ihr Sein in Gott angesehen wird, das Wesen Gottes selbst; sie sind das schaffende Wesen. Augustin aber sagt: „In der Kunst, durch die sie (die Geschöpfe) hervorgebracht sind;" er meint also das geschöpfliche Sein.

Was Herice gerade bei dieser Frage von Vasquez mit Beziehung auf Thomas allein sagt, das könnte er auch mit Beziehung auf alle Väterstellen sagen. „Er wundere sich sehr," meint Herice, „wie Vasquez so viele Anstrengungen mache, um Thomas nach seinem Sinne auszulegen (in suam sententiam detorquere); denn wenn Vasquez nur auf die scharfen Ausdrücke des heiligen Thomas acht gegeben hätte, so würde er allen Mut verloren haben, den letzteren für sich zu beanspruchen (qui sane, si expressa ejus testimonia attendisset, omnem animi conatum et ardorem deposuisset)."

334. Beweisgrund für die molinistische Ansicht.

Alle Angriffe des Vasquez gegen die Ansicht der Thomisten lassen sich auf dieses eine Argument zurückführen. Was zur sicheren Vermittlung für die Kenntnis eines Seins dienen soll, das muß mit diesem Sein eine notwendige Verbindung haben; — eine solche Verbindung aber existiert nicht zwischen dem Wesen Gottes und dem rein Möglichen. Der Obersatz ist klar; denn ohne diese Bedingung ist keine unfehlbare Kenntnis, kein eigentliches Wissen möglich. Der Untersatz würde nur in dem Falle geleugnet werden können; es würde also nur dann eine notwendige Verbindung existieren zwischen dem Wesen Gottes und dem Möglichen; wenn zwischen beiden eine wechselseitige Beziehung stattfände. Das ist aber keineswegs der Fall, da Gott seinem Wesen nach durchaus frei und abgelöst von aller Kreatur erscheint; also von seiner Seite auch keine Notwendigkeit bestehen kann, das Mögliche in seinem Wesen als einem von vornherein von sich aus bekannten Gegenstande ohne vorgängige Rücksicht auf die Geschöpfe zu sehen.

Vasquez möge dieses Argument zuvörderst auf sich selber anwenden und nach seinem Systeme lösen! Oder worin besteht denn nach ihm der innere formale Grund des göttlichen Erkennens, ohne den ein solches nicht möglich ist? Es ist oben bereits gesagt worden: das göttliche Wesen ist für Gott der innere bestimmende Erkenntnisgrund. Wo ist aber da die gegenseitige notwendige Verbindung und Beziehung zwischen dem Formalgrunde des göttlichen Erkennens mit dem Möglichen als dem erkannten Gegenstande? Kommt dieser Grund vom Gegenstande, wie in uns die Idee „Mensch" vom einzelnen Menschen und führt er deshalb wieder zum selben Gegenstande? Das wird Vasquez nicht sagen. Nein; dieser formale Erkenntnisgrund in Gott, das göttliche Wesen, „ist mit keinerlei Notwendigkeit an die Kreatur gebunden; kann nicht im ent-

fernteſten auf die Kreatur bezogen werden, ſondern die Kreatur allein wird auf ihn bezogen; es beſteht da völlige Losgelöſtheit und Unabhängigkeit von ſeiten des göttlichen Weſens." Wie vermittelt das letztere alſo als reiner Erkenntnisgrund, ohne daß es die möglichen Dinge als erkannte darſtellt, die Kenntnis der letzteren?

Wir ſagen noch mehr! Eine *größere Ähnlichkeit* und Proportion muß herrſchen zwiſchen dem Erkenntnisgrunde und dem vermittelſt desſelben direkt Erkannten als zwiſchen dem Künſtler und dem Kunſtwerke, das dieſer bereits als erkannt von vornherein in ſich trägt, ſelbſt ehe dasſelbe von ſeiten des erforderlichen Stoffes auch nur ermöglicht iſt, und das da ſpäter als vorher erkannt für den Künſtler die Kenntnis des außen befindlichen Kunſtwerkes direkt vermittelt. Zwiſchen dem einzelnen Menſchen z. B. und der entſprechenden Idee „Menſch" muß eine völlig durchgreifende, alles beherrſchende Ähnlichkeit und gegenſeitige Beziehung beſtehen. Dieſe möge daher von Vasquez zuerſt dargethan werden; nämlich die gegenſeitige Beziehung zwiſchen dem Weſen Gottes als dem formalen Erkenntnisgrunde in Gott und dem Möglichen.

Den Thomiſten hilft vielmehr das Vasqueſiſche Argument. Beſteht eine notwendige Verbindung zwiſchen dem Weſen Gottes und dem, was in irgend welcher Weiſe möglich iſt? Ja; und zwar eine ſo notwendige, daß ſie notwendiger gar nicht gedacht werden kann. Oder warum allein iſt etwas möglich? Weil ein thatſächliches Sein zu Grunde liegt. Die Subſtanz „Menſch" oder das allgemeine Vermögen, Menſch zu ſein, iſt nur inſoweit etwas *Wirkliches*, ein a parte rei Beſtehendes als ein einzelner wirklicher Menſch exiſtiert; und ſie iſt nur inſoweit eine *gedachte Möglichkeit*, als der einzelne thatſächliche Gedanke vorhanden iſt. Das Poſitive im Möglichſein iſt, welcher Seinskreis auch genommen werde, immer ein einzelnes thatſächliches Sein und je nachdem ſich das letztere erſtreckt geht auch das Möglichſein. Wer aber

ist die reine Thatsächlichkeit, das Thatsächlichsein dem Wesen nach? Gott. Wer ist deshalb nach Allen der allgemein wirkende Grund des Thatsächlichseins? Nur Gott kann es sein. Also hängt auch das Möglichsein in seinem Bestehen und in seiner Dauer ganz und gar von Gott ab. Und da Gott nichts anderes ist als sein Erkennen, so hängt das Möglichsein durchaus mit aller Notwendigkeit von der Kenntnis Gottes ab. Gottes Erkennen macht, daß das Mögliche erkennbar ist; nicht aber ist das Mögliche als einzelner Gegenstand die Ursache für das göttliche Wissen.

Die Notwendigkeit, die hier in Frage steht, ist keine andere, als die des einmal bestehenden thatsächlichen Seins; nämlich die, welche in dem Satze sich ausgedrückt findet: „Was thatsächlich Sein hat, kann nicht zugleich nicht sein," oder wie Thomas dies formuliert: dum Socrates sedet, non potest non sedere. Gott erkennt Sich als das alleinige volle Sein. Er ist eben dieses Sein kraft des Erkennens. Also besteht keine Möglichkeit zu sein außer Ihm. Gott erkennt Sich als allmächtig. Also ist das möglich, was Gott in Sich als von Ihm zu Verursachendes erkennt. Es ist in der Wirklichkeit für jene Zeit, für welche Er es in Sich erkennt als von Ihm das Sein erhaltend; — und auf Grund dessen ist es möglich oder es wird möglich sein oder es war möglich. Gott ist mit Notwendigkeit die höchste Einheit mit Sich selber als dem erkannten Gegenstande. Also gerade dadurch, daß das Mögliche von vornherein kraft des göttlichen Wesens als Gott bekannt dasteht ohne Rücksicht auf alles übrige, ist die Erkenntnis desselben eine durchaus zuverlässige und unfehlbare, gestützt auf die Notwendigkeit des göttlichen Seins selber und somit auf die Notwendigkeit: Was ist, kann nicht nicht sein; was einmal erkannt ist, kann nicht nicht erkannt sein.

Das Mögliche hat allerdings ein positives Sein für sich; aber nur im objektiven Sinne, nur als reiner Erkenntnisgegenstand, wie oben dargethan worden. Also ist es

ganz unmöglich, daß es kraft seiner selbst erkannt werde, nämlich auf Grund eines eigenen Seins. Es wird nur erkannt kraft der Einheit, die es mit der erkennenden Vernunft verbindet. Und diese letztere kann nur die göttliche sein; denn diese allein ist das, was dem Möglichen als solchem fehlt, sie ist Wirklichsein. Nur durch diese Vernunft wird es also erkennbar, nämlich in Wirklichkeit etwas Mögliches.

335. Folgerungen aus dem Beweisgrunde. Mysterium.

Wir nähern uns immer mehr dem Sitze des mysterium, auf den wir schon öfter sei es durch Väterstellen sei es durch Argumente hingewiesen haben. Es wurde neulich in einer Zeitschrift bemerkt, der Thomismus nehme seinen Ausgang bereits vom Mysterium, während der Molinismus erst am Ende zum Mysterium seine Zuflucht nehme. Eine schärfere Verurteilung des Molinismus wie die in diesen Worten bezeichnete ist nicht möglich. Denn das heißt nichts anderes, als daß der Thomismus in den Grenzen des geschöpflichen Wissens bleibe und sein Licht dem übernatürlichen Mysterium entnehme; während der Molinismus in die Sackgasse führe und, um das verzweifelte Ende zu verdecken, den Ausdruck „Mysterium" mißbrauche.

In der That. Worin besteht das Mysterium in unserer Frage? Darin, daß nach den Worten Augustins, Gregors, Thomas' der Grund völlig verborgen und undiskutierbar sei, warum Gott dies im einzelnen so mache und nicht anders, warum Er z. B. den einen aus Barmherzigkeit aufnehme und den andern aus Gerechtigkeit verstoße, den Paulus zum Apostel mache und den Judas verlasse. Gerade das aber ist der leitende Gesichtspunkt, nach welchem alle Teile des thomistischen Systems rücksichtlich des göttlichen Wissens geordnet sind. Gott ist allein reine einzelne Thatsächlichkeit. Er erkennt das Allgemeine auf Grund des einzelnen Wirklichen. Alles einzelne Wirkliche ist von Ihm verursacht und gerade deshalb ist es er-

kennbar und erkannt. Das Geschöpf erkennt auf Grund des allgemeinen Vermögens das Besondere; Gott erkennt auf Grund des Besonderen und in erster Linie auf Grund seiner eigensten Wirklichkeit alles Vermögen. Das sind die Sätze, die in dieser Arbeit bisher zur Anerkennung gelangt sind und von denen die ganze Diskussion handelte.

Freilich gehen diese Sätze vom Mysterium aus, nämlich von der freien Offenbarung des barmherzigen Willens Gottes, wonach einzelne „auserwählt sind, bevor daß die Welt war", und wonach alles propter electos geschieht. Aber eben deshalb ist das Mysterium durch den barmherzigen Gott offenbart worden, damit Licht in die Schöpfung ströme. Unter diesem Lichte ordnen sich alle geschöpflichen Seinskreise und richten ihr Haupt auf zum Quell alles Guten. Als Vermögen erscheinen sie, die da all ihre Wirklichkeit und all ihr Gutes dem Schöpfer verdanken und noch mehr von Ihm erwarten. Er allein steht da als das rein wirkliche Wesenssein, das kein Vermögen ist, aber alles Vermögen gibt; und das da auf Grund dieses Vermögens, das von Ihm selber kommt, das Geschöpf am wirklichen Sein ebenfalls teilnehmen läßt. Das Wissen führt wieder, nachdem es alle Seinskreise in harmonische Einheit gebracht, zur Anerkennung des Mysteriums und diesmal zur vollbewußten Anerkennung, an der auch die verschiedensten Seinskreise je nach ihrer Art teilnehmen.

Gott allein ist Herr. Er allein bestimmt in seiner Weisheit alles Einzelne. Er allein kennt den Grund davon, warum Er den einen zieht, den anderen verwirft. Das ist das Mysterium, das nun alle Kreaturen als undurchdringlich preisen; jenes Mysterium, welches der Seele Vertrauen in die göttliche Liebe, aber auch zugleich volles Mißtrauen in das eigene Möglichsein einflößt; jenes Mysterium, welches die Hände falten lehrt und sagen: „Preis, Lob und Danksagung dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme." Das Licht, mit welchem durchdrungen

der Geist sich vor diesem Mysterium vollbewußt beugt, ist eben dasselbe Licht, welches von eben demselben Mysterium ausgegangen ist und durch alle Seinskreise leuchtend und leitend hindurchgeführt hat.

Der Molinismus will diese volle Unabhängigkeit alles Möglichseins vom Schöpfer nicht anerkennen. Er geht nicht vom Mysterium aus, daß Gott „in unzugänglichem Lichte wohne" und daß also es eine völlig unmögliche Untersuchung sei, im einzelnen wissen zu wollen, „warum Gott hier ziehe und dort verwerfe." Worin er endet, das ist aber auch nicht das Mysterium, so sehr er sich darauf berufen möchte; sondern es ist der Widerspruch und die Unmöglichkeit. Sein Ausgangspunkt ist die sinnliche Freiheit. Wir sagen ausdrücklich „sinnliche" Freiheit. Denn der Molinismus will wissen; nicht warum im allgemeinen das Vermögen der Freiheit für den einzelnen Akt von Gott bethätigt werden müsse, sondern welches der Grund sei, weshalb der einzelne Mensch so geführt werde und nicht anders. Das Besondere und Einzelne aber ist an sich Gegenstand der Sinne; nicht der geschöpflichen Vernunft, deren Gegenstand das Allgemeine bildet. Der Schöpfer allein hat als Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis das Einzelne, weil er als einzelnes Sein Vernunft ist und nicht bloß ein Vernunftvermögen hat; für das Geschöpf ist der Gegenstand des vernünftigen Wissens das Allgemeine. Fragen also nach dem inneren Grunde des Einzelnen, Individuellen ist dasselbe als fragen nach dem, was Gott allein zugehört. Ausgehen vom Einzelnen, Individuellen heißt ebensoviel als sich täuschen lassen durch die Sinne, die wohl das Einzelne als Erscheinung erfassen, nimmermehr aber den genügenden Grund davon anzugeben wissen.

Von dieser Täuschung geht der Molinismus aus und somit freilich nicht vom Mysterium. Wohin gelangt er aber? Durchaus nicht zum Mysterium, sondern zum Unmöglichen. Der einzelne freie Willensbeschluß des Geschöpfes ist

nicht erkennbar vermittelst des göttlichen Wissens; sondern ist aus sich heraus Gegenstand des letzteren. Das ist der konkrete Ausgangspunkt des Molinismus.

Diesem Willensbeschlusse liegt nun offenbar nur ein Vermögen zu Grunde, keine thatsächliche Wirklichkeit. Der Willensbeschluß aber muß etwas Wirkliches sein, sonst könnte er nicht gesehen werden. Also muß diesem Vermögen als solchem positives Sein innewohnen; sonst könnte es nicht allein aus sich heraus beschließen. Somit ist dieses Vermögen zugleich Vermögen — es vermag, etwas zu leisten; und es ist nicht Vermögen — denn es ist an sich etwas Wirkliches. Was aber vom Willensvermögen gilt, das muß auch rücksichtlich des Möglichseins überhaupt wahr sein; denn es besteht da, soweit die Möglichkeit in Betracht kommt, kein Unterschied. Also — dies ist die konsequente Schlußfolge des Vasquez — ist das Möglichsein an sich erkennbar, es ist etwas Positives an und für sich, es hat Wirklichkeit. Es hängt somit in seiner Erkennbarkeit nicht einzig und allein von dem Erkennen der göttlichen Vernunft ab. Das ist das Ende des Molinismus. Es giebt kein Vermögen an sich, es giebt kein Möglichsein, das Möglichsein ist zugleich Wirklichsein. Mit anderen Worten: Es giebt kein wahres Nichts und demnach auch keine wahre Seinsfülle, kein in seiner Fülle einfaches göttliches Sein. Es besteht ein Möglichsein, das an und für sich auch etwas Wirkliches ist; — und es besteht zugleich ein volles Wirkliche, von dem dieses Möglichsein, im Erkennbaren wenigstens, ganz unabhängig ist.

Damit steht der Molinismus auf demselben Boden wie die eleatische Philosophie. Es ist demselben eigen, daß er von allen ähnlichen Systemen, die wir hier insgesamt unter dem Namen „pantheistische" zusammengefaßt haben, gerade die Keime des Einseitigen, was nämlich einem jeden derselben verderblich geworden, in sich enthält. Denn der Molinismus hält einerseits einen Gott fest, der nur wirkliche

Thatsächlichkeit ist; und andererseits weist er ein reines Vermögen nicht nur zurück, sondern will, daß alle Möglichkeit ihrer Natur nach etwas Positives in sich schließe und somit an sich erkennbar sei.

Der Molinismus verfällt in den Grundfehler, welchen Thomas der alten Philosophie überhaupt vorwirft. Derselbe erkennt nicht die Fülle des Seins im Schöpfer und vermag deshalb auch ein wirkliches Nichts nicht aufzufassen. Das ist aber gerade vorzugsweise der Grundquell des Irrtums der Eleaten.

336. Zurückweisung des Fundamentes der eleatischen Philosophie und des Molinismus.

Auf die Frage, ob in den Dingen ein Nichtsein existiert, antworten die Eleaten: Nein! Alles was in jedem Dinge ist, kann nur Sein genannt werden. „Wohin ich auch immer sehe, da sehe ich Sein," sagt Xenophanes. Das ist der Grundirrtum der Eleaten. Die Wahrheit ist die, daß in den Dingen Sein und Nichtsein gemischt sind; und daß Wirkungen des Seins und Folgen des Nichtseins sich da zusammen geltend machen. Erstere kommen alle vom wahren reinen Sein, das als Fülle des Seins unbeschränkte Macht hat, Sein zu geben; die letzteren stammen aus dem wahren wirklichen Nichts. Da giebt es keine Mitte. Wer da annehmen will, daß in irgend einem Sein auch nur das mindeste ist, was völlig unabhängig besteht, der macht dieses Sein folgerichtig zum einfachen reinen Sein; und da dasselbe nur *eines* sein kann, da Sein am Ende immer Sein ist, so ist es in jedem Dinge und in der Gesamtheit das nämliche. Außer diesem Sein wäre in jedem Dinge nicht etwa eine Folge des Ursprunges aus dem Nichts, sondern rein Nichts. Und dieses Nichts wäre auch wieder kein wahrhaft reines Nichts; denn es würde der Macht des Seins solchen Widerstand entgegensetzen, daß aus ihm nichts zu werden vermag. Natürlich ist dann auch das Sein kein durchaus reines Sein;

denn es ist in seiner Macht beschränkt oder es hat besser gar keine. Dieses Sein **ist**, aber wirkt nicht; ist Sein und Nichts zu gleicher Zeit.

Der heilige Thomas weist dieses eine Sein im Anschlusse an Aristoteles folgendermaßen treffend zurück: [1]) „Sodann zeigt Aristoteles, auf welche Weise nicht behauptet werden kann, daß alle Dinge ein einziges Sein haben, wenn der innerhalb ihrer selbst sie bestimmende Grund in Betracht gezogen wird. Es würden in diesem Falle drei Unzuträglichkeiten folgen: I. Die Gegensätze wären eins gemäß dem inneren Formalgrunde; für das Gute und Böse bestände also ein und derselbe innerlich bestimmende Grund; gleichwie (vgl. IV. metaphys.) Heraklit annahm, ein und derselbe Grund sei bestimmend in beiden Gliedern eines Gegensatzes. II. Ebenso wäre der maßgebende Grund ganz derselbe im Guten und im Nicht-Guten; denn daraus daß etwas böse oder schlecht ist, folgt unmittelbar, daß es ein Nicht-Gut ist und so würde sich ergeben, daß ganz derselbe Grund bestimmend wäre im Sein und im Nichtsein; daß also alle Dinge nicht nur ein Sein, sondern auch zu gleicher Zeit ein Nichts wären. Denn welche Dinge auch

---

[1]) Com. in I. Physicor. lect. 3. Ostendit quomodo non potest dici, omnia esse unum per rationem: quia si hoc esset, sequerentur tria inconvenientia: Et primo, quod contraria essent unum secundum rationem; scilicet quod eadem ratio esset boni et mali, sicut Heraclitus ponebat eandem esse rationem contrariorum. Secundum inconveniens est, quod eadem esset ratio boni et non boni, quia ad malum sequitur non bonum; et sic sequeretur, quod esset eadem ratio entis et non entis; et sic sequeretur quod omnia entia non solum essent unum ens ut ipsi ponunt, sed etiam non ens vel nihil: quia quaecunque sunt unum secundum rationem, ita se habent, quod de quocunque praedicatur unum, et aliud; unde, si ens et nihil sunt unum secundum rationem, sequitur, si omnia sunt unum ens, quod omnia sunt nihil. Tertium inconveniens est, quod diversa genera, ut qualitas, quantitas sint eadem secundum rationem.

immer eins sind gemäß dem bestimmenden Grunde, verhalten sich zu einander so, daß, wenn von ihnen das eine ausgesagt wird, dann auch das andere ausgesagt werden muß; wie z. B. wenn ich von dem einen Menschen das Nicht-Tier aussage, ich dies auch vom anderen Menschen thun muß. So müßte also, wenn Sein und Nichts gemäß dem bestimmenden Grunde eins ist, folgen, daß, wenn alles ein Sein ist, dann auch alles nichts ist. III. Es würden die verschiedenen Seinsarten wie Qualität, Quantität sich gar nicht von einander unterscheiden; denn ein einziges Sein nur wäre innerlich bestimmend; und zwar da zur Quantität und dort zur Qualität."

Es möge mit diesen Worten verglichen werden, was oben im elften Kapitel §. 4, bei Gelegenheit der Besprechung des Textes tridentinischer Stellen über die molinistische Auffassung der Sünde gesagt worden ist. Es kann da an und für sich kein innerer Unterschied zwischen Sünde und Tugend nachgewiesen werden. Denn dieselbe Willenskraft, welche sich zum Guten positiv bestimmt, bestimmt sich ebenso durch einen positiven Akt zum Bösen. Der Unterschied kommt erst von außen: nämlich vom sogenannten Gesetze Gottes, der einmal gewollt hat, daß dies böse sei und das Gegenteil gut. Vom Willen allein aus wäre das Gute bös und das Böse gut: denn in beiden gebrauche ich die Kraft meines Willens, sich für irgend etwas, was ihm als Gut vorkommt, zu entscheiden. Die innere ratio also, wie Thomas hier sagt, der innerlich bestimmende Grund ist in beiden durchaus gleich. Der Gott der Molinisten handelt gegen die von Ihm selber gegebene Kraft, für irgend welch beliebiges Gut sich entscheiden zu können, dadurch daß Er viele vom Willen als Güter erstrebte Dinge verbietet. Die Sünde ist in diesem Falle kein wahres Abfallen von der eigenen Willenskraft, von der eigenen Vernunft, vom eigenen Zwecke, von der eigenen Wesensform; — und das Gute besteht nicht im „esse secundum rationem".

Die Molinisten ziehen aber auch wirklich bis zu einem gewissen Grade die Konsequenz aus ihrem Grundprincip. Sie legen dem Möglichen überhaupt und ohne Rücksicht auf irgend ein anderes Sein ein positives oder subjektives Sein bei. Den Grund für das Sein der Möglichkeit als solcher legen sie in das Mögliche selber, unabhängig von allem anderen Sein. Gott sieht ja im Willensvermögen an sich betrachtet den bestimmten Entschluß. Er sieht da also positives Sein und nicht etwa nur die non-repugnantia zwischen dem Vermögen und einem bestimmten Gute.

Dieses positive Sein im Möglichen aber, was da vom Möglichen selber aus der bestimmende Grund dafür sein soll, daß etwas Mögliches existiert, kann nur *eines* sein und es kann nur als Sein von Gott gesehen werden. Denn Gott ist ja nach den Molinisten nur Sein und Er erkennt nur kraft seiner eigenen Wesensidee, die wieder nichts als Sein ist. Er kann also gar keine Verschiedenheit erkennen. Er erkennt nur das Mögliche, insoweit es *ist*; nicht aber soweit es dies oder jenes ist. Dasselbe gilt speciell und zwar wo möglich in noch höherem Grade vom Willensvermögen. Sowie aber Gott erkennt, so *ist* das Erkannte. Die Dinge haben also nur *ein* Sein; sie *sind* nur. Nicht Mensch, nicht Tier; nicht Entschluß zum Bösen oder zum Guten besteht; sondern nur *Sein*. Eine Verschiedenheit kann gar nicht von Gott kommen; denn unabhängig von Ihm besteht das Mögliche und zumal der freie Willensentschluß als sein Erkenntnisgegenstand. Das Mögliche ist aber das Maßgebende für die Beschaffenheit des Wirklichen. Auch nicht vom Möglichen kann irgend welche Verschiedenheit kommen; denn für das Mögliche an sich ist es überall genau derselbe Grund, der es zum Möglichen macht; sowie z. B. für alle freien Willensentschlüsse es immer ein und derselbe innere Grund ist, daß sie freie Willensbeschlüsse sind.

Der *Molinismus* nimmt 1) ein entwicklungsfähiges *Seinsvermögen* an und ein sich selbstentwickelndes *Willens-*

vermögen; damit aber zugleich 2) innerhalb dieses Vermögens bestimmt und unabhängig von Allem ein erkennbares Sein. Damit macht er es auf den ersten Blick allerdings schwer, ihn mit dem Pantheismus in aller Form zu vergleichen. Will man den modernen Pantheismus ihm gegenüberstellen, so beruft er sich auf den zweiten Punkt; soll er mit dem älteren verglichen werden, so weist er dies mit dem Hinweise auf den ersten Punkt zurück.

Für den aufmerksamen Beobachter aber gerät er gerade durch dieses System von der Scylla in die Charybdis. Es vereinigt nämlich in sich die Unzuträglichkeiten beider Arten von Pantheismus.

Die Eleaten setzen in jedes Ding den unabhängig und im einzelnen bestimmenden Grund; und nur insoweit ist das betreffende Ding wie dieser Grund bestimmt. Dieser Grund ist einer; denn seine Aufgabe ist eben immer eine und dieselbe, der Grund nämlich zu sein, warum etwas wirklich ist. Es besteht bei den Eleaten keine Substanz als der für eine allgemeine Seinsstufe bestimmende Faktor; kein Accidenz, kein Wesen ꝛc. Nur Sein ist da. Bei ihnen ist immer und nur allein Bestimmtheit. Es kommt nach dieser Richtung hin gar nicht darauf an, ob Parmenides diesen Seinsgrund in das Erkennen setzt; ob er in diesem Sinne sagt, Denken und Sein ist eins und somit im Erkennen die Quelle der Bestimmtheit, also des Seins sieht und dieses Sein dann ein finitum nennt; — oder ob Melissus von den Dingen beginnt und davon ausgeht, daß, von seiten des Seins aus betrachtet, unendlich vieles noch den Seinsgrund in sich tragen, bestimmt werden, also sein kann und somit dieses eine Sein als infinitum bezeichnet. Die Sache bleibt dieselbe. Die Eleaten geben keine Entwicklung zu.

Die modernen Pantheisten im Gegentheil gehen von keinerlei Bestimmtheit aus und gelangen auch zu keiner. Ihr System faßt sich in das Wort zusammen: Zielloſe Entwicklung. Die gerade Mitte hält der Thomismus ein.

337. Die einzelnen Eleaten und die thomistischen Principien.

„In der Natur Zwecke suchen, heißt die Natur von hinten ansehen," meinte Kant. Es geht mit diesem Ausspruche des Königsberger Philosophen wie mit so manchem seiner anderen: er ist mehr geistreich klingend als wahr. Wenn freilich es so wäre, wie eben gesagt worden, daß der Charakter des Guten und Bösen, also der Zweckmäßigkeit und Zwecklosigkeit, unseren Handlungen oder überhaupt dem Wirken der Kreatur erst von außen aufgedrückt würde; so hätte das Kantsche Wort seine Berechtigung. Es könnte in diesem Falle nur nachdem etwas geschehen über den Zweck der Vorbereitungen dazu geurteilt werden; und der Wert alles dessen, was der einzelnen Wirkung vorhergeht, hinge einzig und allein von dem ab, was schließlich als Ergebnis erhalten worden. Nur „von hinten" könnte die betreffende natürliche Entwicklung wertgeschätzt oder verworfen werden; je nachdem nämlich etwas erreicht oder nicht erreicht worden ist. Die Theorie der faits accomplis wäre die Quelle aller Rechtsanschauung. Wir sehen, wie die falsche Spekulation den Thatsachen und den Tagesanschauungen voraneilt und wie wichtig es ist, dazu beizutragen, daß die wahre Spekulation wieder zu Ehren kommt; denn es folgt derselben ohne Zweifel auch ein demgemäßer Umschwung in den leitenden Principien der menschlichen Handlungen.

Der Satz des genannten Philosophen ist durch und durch falsch. „Es besteht für den Menschen das Gute darin, daß er gemäß seiner Wesensform wirkt," sagt Thomas und dasselbe gilt von allen Geschöpfen. Das Wesen und die Vermögen oder Fähigkeiten sind insgesamt und zwar notwendigerweise, soweit sie nur immer etwas Positives enthalten, von Natur auf das hin gerichtet, was dem einzelnen Geschöpfe gut d. h. zweckdienlich ist. Nicht darin besteht eine Indifferenz im Geschöpfe rücksichtlich seines Wirkens, daß es dieselbe Kraft nach rechts oder links wenden oder mit

ihr das Gebotene oder Verbotene gleichmäßig thun kann. Nein; keine andere Indifferenz hat das Geschöpf als die, welcher gemäß es der Richtung seines Wesens und Vermögens folgen oder von ihr abfallen kann. Es handelt immer gut und zu seinem Besten, wenn es dieser Richtung folgt; und nur dann zu seinem eigenen Nachteile, wenn es darin fällt.

Der Mensch hat in sich das Vernunft- und Willensvermögen und seine Wesensform ist die Seele. Die Vernunft ist auf die Wahrheit gerichtet; der Wille auf das Wohl; die Seele auf das eigene Wohl. So oft der Mensch dem von der Vernunft vorgestellten Gute folgt, so oft handelt er gut. So oft er sich von den einzelnen Eindrücken der Sinne abhalten läßt, der Vernunft Gehör zu schenken oder das durch dieselbe vorgestellte Gut zu wollen, fällt er von sich selber, von der Richtung seiner eigenen Seele, von seinem Wohle ab und handelt demgemäß schlecht.

Der Thomismus kennt ein wahres, volles, ganz und gar reines, d. h. alle Thatsächlichkeit einschließendes Sein; — und deshalb kennt er auch ein wahres, wirkliches Nichts, was da seiner Natur nach keinerlei Gemeinschaft mit der Fülle des Seins hat. Demnach aber kennt er auch in den Dingen ein wirkliches Nichtsein neben dem wirklichen Sein und ebenso ein wirkliches Fallen.

Gott, die wahre Seinsfülle, in der nichts entsteht und vergeht, ist auch alle Macht, denn Er ist alle Wirksamkeit. Seine Macht und Wirksamkeit erstreckt sich auf das Nichts, was da als wirkliches Nichts keinerlei Widerstand entgegensetzen und keinerlei Bedingungen auflegen kann, wann, wie, wo und so lange Er will. Niemals wird Wirklichkeit und Thatsächlichkeit volles Eigentum des Geschöpfes, so daß dieselbe, wenn auch nur im entferntesten aus dem Wesen oder den Vermögen desselben flösse. Alle Wirklichkeit ist dem Wesen nach Gott; und was auch immer außer Ihm ist, das ist einzig und allein und unmittelbar durch Ihn.

Und wie hat das Geschöpfliche dann Wirklichkeit? Da-

durch, daß es Vermögen hat, zu sein. Die Wirkung der ersten Ursache und das Nichts ergiebt als von der letzteren verliehenes Eigentum: Vermögen für das wirkliche Sein. Was in diesem Vermögen positiv auf das Sein gerichtet ist und Sein ist; das rührt von der ersten Ursache her. Was darin an Indifferenz ist, so daß es nicht notwendigerweise wirklich ist, sondern auch nicht sein kann; das ist Nichtsein und kommt vom wahren wirklichen Nichts, aus dem es geschöpft worden. Sobald die erste Ursache es verläßt oder soweit es deren Einwirkung nicht empfängt, bleibt es da stehen, wo es ist; es fällt mit Rücksicht auf das, wozu es hätte gelangen können.

Die wirkliche Verschiedenheit ruht dann im Vermögen, das gerade zu sein und jenes nicht; — und dieses Vermögen für ein beschränktes Sein, wonach das andere ausgeschlossen wird, also die causa materialis im Dinge nach ihrer positiven Seite hin, kommt von der ersten Ursache und dient dazu, wirkliches Sein in gewissen Grenzen zu tragen, d. h. der ersten Ursache ähnlich zu werden.

Jedes Ding in der Natur hat ein solches Vermögen. Es ist somit von vornherein, d. h. durch seinen Bestand selber, (nicht von hinten) auf ein gewisses Wirklichsein angewiesen. Es hat ein ihm eigentümliches Gut als Zweck oder als schließliches Ende des in Ihm befindlichen Seins.

So ist die Einheit des Seins gewahrt: im einen Sein Gottes nämlich, das da nur und wesentlich Wirklichkeit, somit aber auch von allem die wirkende Ursache ist. Es ist die Vielheit des geschöpflichen Seins gewahrt: in der Verschiedenheit, in welcher alle Geschöpfe je gemäß ihrem Vermögen am wirklichen Sein teilnehmen können. Es besteht ein wahrhaftes Nichts, denn das Eigentum und das Wesen der Geschöpfe ist nur Vermögen. Das Nichts steht seinerseits unter der Macht des Seins und andererseits bleibt es von sich aus Nichts. Es kann nur etwas, wenn es der Einwirkung von der ersten Ursache her unterliegt. Es

fällt wirklich und wahrhaftig, wenn es von derselben getrennt ist.

Die Wirkung der unendlichen Seinsfülle ist immer dieser ähnlich; sie ist unendlich. Aber sie ist unendlich dem Vermögen nach, endelos ist sie; denn ein jedes Ding kann mehr empfangen als es hat und kann von keiner anderen Seite her endgültig empfangen.

Dadurch lösen sich alle jene früher angeführten Argumente der Eleaten. Sie unterscheiden nicht zwischen reinem Wirklichsein und Möglichsein. Eben weil jenes dem Wesen und der Natur nach eines, unendlich und ungeworden ist, kann es in verschiedentlichster Weise das Nichts beherrschen und ihm die Möglichkeit zu eigen geben, unter seiner, des unendlich reinen Seins, Einwirkung am thatsächlichen Sein teilzunehmen. In jedem Dinge ist ein Sein und ein Nichtsein, weil jedes Ding ein solches Vermögen für das Sein zu eigen hat, wonach es anderes Sein nicht ist und nicht sein kann.

Die Argumente Zenos aus der Bewegung sind gegenstandslos. Denn es liegt eben in den einzelnen gewirkten Dingen ein Vermögen zu Grunde, ohne Ende mehr und ohne Ende andere Einwirkungen zu empfangen. Wirkt deshalb die entsprechende Ursache auf das Bewegliche ein, so ist die Wirkung nicht bloß die eine thatsächliche, die da wirklich erscheint. Das Vermögen zu wirken beherrscht vielmehr auch durchaus in einem der Seinsstufe der Ursache angemessenen Grade das Vermögen zu empfangen. In dem einzelnen Pinselstriche Raphaels liegt nicht nur die einzelne daraus thatsächlich hervorgehende Farbe; es liegt darin auch das Vermögen, in Verbindung mit den übrigen ein kunstvolles Ganze zu formen. Somit ist im einzelnen Bewegen immer eine Beziehung mit Rücksicht auf das Ganze.

Die specielle Anwendung des Gesagten auf das freie Willensvermögen wird sich als Erklärung an den Text des heiligen Thomas anschließen.

338. Text des heiligen Thomas. Artikel 12.[1])

„Ich antworte, daß, da Gott nicht nur mit unfehlbarer Sicherheit weiß, was thatsächliche Existenz hat, sondern auch, was noch im Zustande des Vermögens sich befindet; was also entweder von seiten der Kreatur oder von seiner Macht aus geschehen kann; und, da dies offenbar unendlich viele

---

[1]) Respondeo dicendum, quod cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu sed etiam ea quae sunt in potentia, vel sua vel creaturae, haec autem constet esse infinita, necesse sit dicere quod Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius consideretur necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines infinitos: sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque; unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Dinge umfaßt, daß deshalb notwendig behauptet werden muß, Gott wisse ohne Ende vieles.

Und mögen auch manche die Ansicht haben, das Wissen der Anschauung habe von seiten Gottes nicht ohne Ende viele Dinge zum Gegenstande, da es nur jene Dinge umfaßt, die einmal wirklich waren oder thatsächlich existieren oder existieren werden, die Welt aber nicht von Ewigkeit sei und auch nicht in Ewigkeit dauern werde, soweit es auf die Bewegung und Erzeugung der einzelnen Dinge ankomme, daß also auch eine gewisse Grenze für die wirkliche Existenz der letzteren bestehen müsse; — so ist dem gegenüber doch daran festzuhalten, daß Gott auch vermittelst des Wissens der Anschauung ohne Ende viele Dinge erkenne. Denn Er erkennt auch die Gedanken und Wünsche der Herzen, die bei der Unsterblichkeit der vernünftigen Geschöpfe bis ins Unendliche sich vervielfältigen werden.

Das hat nun darin seinen Grund. Das Wissen eines jeden entspricht in seiner Ausdehnung durchaus der Beschaffenheit jener Erkenntnisform, welche das innere Princip für das einzelne Erkennen ist. Denn das Bild, das da im Sinne ist, giebt nur die Ähnlichkeit eines einzelnen Dinges wieder und so wird vermittelst desselben nur etwas Einzelnes erkannt. Die Erkenntnisform der Vernunft aber, die Idee, ist die Ähnlichkeit des betreffenden Dinges mit Rücksicht auf die Natur der allgemeinen Gattung, an der ohne Ende viele Einzeldinge teilnehmen können, so daß unsere Vernunft kraft der Idee „Mensch" gewissermaßen ohne Ende viele einzelne Menschen erkennt, zwar nicht insoweit sie von einander verschieden sind, wohl aber insoweit sie alle die gemeinschaftliche Gattung tragen; denn die Idee „Mensch" in unserem Verstande ist nicht die Ähnlichkeit der Menschen in ihren Einzelheiten, sondern in den Principien ihrer Gattungen. Das Wesen Gottes aber, kraft dessen die göttliche Vernunft erkennt, ist die ausreichende Ähnlichkeit alles dessen, was ist und was sein kann, nicht nur soweit

es die gemeinsamen Principien anbelangt, sondern auch mit Rücksicht auf alles das, was das einzelne zum einzelnen macht. Daraus folgt, daß das Wissen Gottes sich auf endlos zahlreiche Dinge erstreckt und zwar nicht nur auf das ihnen Gemeinsame, sondern auf das, wodurch sich das eine vom anderen unterscheidet."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

339. Das „Unendliche" und die causa materialis.

„Allem Sein liegt etwas Irrationelles zu Grunde," meint Schelling. „Aller Wille ist Vorstellung; er ist aber nicht immer meine Vorstellung;" auf diesen Widerspruch, den Schopenhauer selber ausdrücklich anerkennt, begründet er trotzdem seine Philosophie. Zu einem „unerklärbaren Ding an sich" kommt Kant; zu einem „mystischen Sein an sich" Hegel; zum „rätselhaften Ich" Fichte am Ende des Forschens. Auf Grund der Bewegung kommen die Eleaten zu einem „Unbeweglichen" und leugnen dann das Fundament, von dem sie ausgegangen: die Bewegung, die Vielheit, die Verschiedenheit. So erscheint überall in diesen Systemen etwas, vor dem die Forschung gerade weil sie eine vernünftige ist Halt machen muß.

Die Erfahrung bietet etwas Entsprechendes. Nimm das größte Genie, — du findest da auch die größten Schrullen. Der Maler zeichnet hinreißend schön den Frieden und die Schönheit auf die Leinwand; — und sein Inneres ist wie ein wild aufschäumendes Meer. Der Komiker reißt nicht selten andere unwiderstehlich zum Lachen fort; — und sich selbst überlassen leidet er an Melancholie. Wie glänzend beschreibt der geizige Dichter die Tugend und die Vorteile der Freigebigkeit; und der mürrische Romanschriftsteller weiß ganz gut die wie von selbst hinausströmenden Aus-

brüche jugendlicher Heiterkeit zu schildern. Berechne soweit du willst den Lauf der Gestirne; — es bleibt etwas Unberechenbares, Inkommensurables zurück. Nie kann eine wirklich gerade Linie gezogen werden.

Was aber ist dies alles anders als das geheimnisvolle „Unendliche", worüber Thomas in dem vorstehenden Artikel schreibt, daß der Herr es wägt und weiß!

Mit Unrecht wird der Hinweis, den der Meister so oft auf die sinnliche Kenntnis macht, beinahe ohne Ausnahme übergangen. Die Verbindung der sinnlichen Kenntnis gerade mit der vernünftigen giebt den Ausschlag für die hier bestehende Frage. Die Erwähnung des Sinnlichen, der species sensibilis, dient durchaus nicht ganz allein als Beispiel. Sie löst eine große Schwierigkeit und führt dazu, klar die Art und Weise zu erkennen, wie Gott Wissen hat und was der eigentliche Gegenstand desselben ist.

Worin bestand gemäß dem ersten Artikel die Materialursache? Im Getrenntsein vom anderen. Warum hinderte die Materialursache das Erkennen? Weil Erkennen Einheit ist und nicht Getrenntheit. Warum stand deshalb Gott an der Spitze alles Wissens? Weil Er in Sich selber keinerlei Materialursache hat, also dem Sein nach in nichts getrennt ist vom anderen. Worin besteht dann diese Einheit zwischen Gott und dem anderen Sein? Darin, „daß Gott in Sich den Grund sieht für alles Sein, nicht nur insoweit das eine mit dem anderen etwas gemeinschaftlich hat, sondern auch insoweit das eine vom anderen geschieden ist," wie er hier sagt.

Da stehen wir nun vor der Notwendigkeit, zu betonen, wie wichtig der Unterschied ist zwischen Sein und Vernunft; und vor der Art und Weise, wie dieser Unterschied zur Anerkennung des Glanzes der göttlichen Wissenschaft führt. Das vernünftige Erkennen ist auf den innerhalb der Dinge befindlichen maßgebenden Grund ihres Seins gerichtet, wonach dieses Sein in sich selbst den formenden Grund

seiner Beschaffenheit besitzt, davon nämlich, daß es so ist und nicht anders. Dieser Grund aber ist vielen Dingen gemeinsam und kann noch vielen anderen gemeinsam sein. Was in dem einen Menschen der Grund ist, daß er Mensch ist, eben dasselbe ist dies auch im anderen. Was in dem einen der Grund ist, daß es weiße Farbe hat, groß oder klein ist ꝛc., das ist dies auch im anderen. Und gerade kraft dieser Kenntnis verbindet und einigt die Vernunft; und macht aus den verschiedensten und mannigfachsten Gliedern ein Ganzes; denn am Ende ist allem das Sein gemeinschaftlich.

Indem aber die Vernunft das Gemeinschaftliche erkennt, entgeht ihr das Einzelne und zwar ganz naturgemäß. Oder führt denn das Wesen „Mensch" zur Erkenntnis des einzelnen Menschen? Unmöglich; denn es ist nicht der Grund für den Menschen als einzelnen, sondern für alles, was „Mensch" heißt. Dasselbe aber gilt von allen allgemeinen oder gemeinschaftlichen Formen. Sie können weder für sich allein noch insgesamt den inneren Grund im Dinge bilden, daß dieses ein einzelnes, von allem getrenntes ist.

Hier liegt der tiefe Grund für jenes „Irrationelle"; für jenen „Widerspruch"; in einem Worte für das „Unendliche". Zwischen dem Allgemeinen, was der Gegenstand unserer Vernunft ist; und dem Einzelndinge, dem Gegenstande des Sinnes, liegt ein endloser Abstand, welchen eine Vernunft, welche nur das zum Gegenstande hat, was innerhalb des Dinges selber ein Grund zum Sein ist, nie überspringen kann. Der Sinn erkennt zwar das Einzelne an sich. Jedoch erkennt er nur die Erscheinung des Einzelnen; nicht aber, warum dies gerade hier und jenes dort ist. Er erkennt nur negativ: nämlich er konstatiert, daß die Vernunft im Menschen für die Einzelnheiten einen ausreichenden Grund nicht angeben kann, der da im Einzelnen selber wäre.

Nur insoweit etwas den Grund des Seins in sich besitzt, ist es vernünftig erkennbar. Das Einzelne hat aber

für sich als Einzelheit den Grund nicht in sich und kann ihn nicht in sich haben, sonst wäre es dem Wesen nach und mit Notwendigkeit ein einzelnes; wäre dem Entstehen und Vergehen nicht ausgesetzt. Es ist also nicht vernünftig erkennbar. Und trotzdem ist das Einzelne im subjektiven Sein des Dinges Träger der allgemeinen Formen. Keinerlei einzelne Bestimmung kann den unabhängigen Grund für sich selbst als einer einzelnen in irgend welcher Weise in sich haben; sie kann also gar nicht ohne weiteres erkennbar sein. Trotzdem aber ist diese einzelne Bestimmung, mag sie auf das Sein oder auf das Wirken gehen, je nach ihrem Grade die subjektive Trägerin alles dessen, was an allgemeinen Formen in ihr ist; und letztere sind als im Einzelnen befindliche nur erkennbar, soweit das Einzelne auf die geschöpfliche Vernunft einwirkt.

Daß nun im Menschen das Einzelne überhaupt auf die Vernunft einwirken kann, das vermitteln die Sinne, welche zum Aufnehmen der Erscheinungen bestimmt sind. Die Vernunft schaut in ihrer eigenen Kraft nur die allgemeinen Gründe, welche innerhalb der Dinge bestimmend sind. Vermag die Vernunft des Menschen überhaupt im Einzeldinge den Grund zu schauen, warum es hier und nicht dort ist, unter diesen Verhältnissen handelt und nicht unter jenen; mit einem Worte: den innerlich bestimmenden Grund davon, daß es ein einzelnes, eine einzelne Erscheinung ist?

Unmöglich! Ein solcher Grund besteht im Dinge nicht und er kann darin nicht sein. Folglich kann er auch nicht gesehen werden. Er ist nicht darin, weil jedes Einzelding als suppositum nur die allgemeine Potenz, das allgemeine Princip in sich hat, ein einzelnes, d. h. nicht das andere zu sein. Diese Potenz aber, die überall dieselbe ist, schließt ihrem Begriffe nach es aus, den Grund dafür abzugeben, daß es unter gerade so bestimmten Verhältnissen ein einzelnes ist; denn sie besagt nur im allgemeinen, daß das Ding nicht ein anderes sei.

Sie bietet im Dinge nur die passive Möglichkeit und zwar eine endlos weite Möglichkeit dafür, daß der erste Grund, der da nur und wesentlich Wirklichkeit, also wirklich und wesentlich für Alles Grund ist, aus sich heraus das Wirklich-Einzelne wirkt, d. h. in Sich selbst für das Wirklich-Einzelne den Grund enthält; daß Er danach das Vermögen einzeln zu sein, bestimmt und so es diesem zu eigen macht, nun auch wirklich zu sein.

Nun begreift es sich, I. wie die geschöpfliche Vernunft niemals die causa materialis insoweit sie causa materialis ist zu erkennen vermag. Denn sie selbst ist kraft der Substanz, der sie als Fähigkeit zugehört, von Natur aus an die causa materialis gebunden; und sie besagt somit von sich aus, der eine Erkenntnisakt sei so, daß er subjektiv nicht der andere, also anderes nicht sei. Was und wodurch nun ein anderes subjektiv ist, das schließt somit naturgemäß kraft seines eigenen subjektiven Bestandes der geschöpfliche Erkenntnisakt aus; das hält er diesem seinem Bestande nach von sich getrennt; das tritt nicht in ihm und mit ihm zu einer Einheit zusammen.

II. Es erhellt, wie Gregor der Große mit so großer Sicherheit sagen kann, der Mensch erkenne nie in erschöpfender Weise und nie unmittelbar sich selbst. Denn sich selbst erkennen heißt sich als Einzelwesen oder sich als einzeln Wirkenden zum Erkenntnisgegenstande haben. Warum aber das Einzelne als Einzelnes so ist und nicht anders, das liegt nicht in der Gewalt des Einzelnen; davon besteht nicht im Einzelnen der thatsächliche Grund und kann nicht darin sein. Denn Einzelsein besagt einfach nichts anderes sein als es selbst. Materialursache und Erkennen schließen sich aus. Wo im Erkennenden selbst Materialursache ist; da besteht insoweit kein Selbsterkennen und nur die Loslösung vom eigenen suppositum oder weiter gefaßt von der causa materialis bedeutet Selbsterkennen.

III. Gott hat in Sich keine causa materialis. Denn Er

ist in keiner Weise nichts; vielmehr ist Er alles jenes Sein, wonach die anderen Dinge Sein haben und seiend genannt werden. Also erkennt Er Sich und das andere. Sich erkennt Er, weil Er in Sich den Grund seines Einzelseins notwendig und dem Wesen nach hat. Anderes erkennt Er, weil Er in Sich den voll wirkenden Grund für das einzelne wirkliche Sein des anderen enthält. Und da das wirklich subjektive Einzelsein alles Vermögen trägt, was in den allgemeinen Formen sowohl des Wesens als der Accidentien liegt, so erkennt Er im Grunde des wirklichen Einzelseins, den Er in Sich selber als Ihm wesentlich einschließt, alles geschöpfliche Sein in den Dingen.

Er gerade erkennt die Materialursache in den Dingen, die niemand sonst zu erkennen vermag; zwar nicht als Materialursache, denn als solche besagt sie eigentlich nur, daß sie nicht das andere ist; wohl aber insoweit sie das Vermögen in sich enthält, Einzelnes zu werden, solches Einzelne nämlich, was sie noch nicht ist. Dies nennt hier Thomas „Unendliches"; denn einerseits ist von seiten des **suppositum**, der nächsten subjektiven Möglichkeit für das Einzelsein, keine Grenze, „kein Ende" für ein allseitig bestimmtes Einzelsein, kein hinreichender Grund für das Wirkliche gegeben. Andererseits sieht Gott die Kraft in Sich, es zu verleihen, daß in der Wirklichkeit sein Wesen in endlos vielfacher Weise nachgeahmt werden kann. Er sieht, wie Thomas sagt, daß das eine vom anderen in unendlich vielfacher Weise verschieden sei und doch jedes das eigene Sein habe.

Das alles erhellt noch in besonders hohem Grade aus der Betrachtung des freien Willens.

340. Das „Unendliche" und der freie Wille.

Findet sich das „ohne Ende" in anderen Dingen nur zwischen dem **suppositum** und dem wirklichen Sein und ist infolge dessen die Substanz mit den ihr anhaftenden Vermögen von sich aus immer auf eine ganz bestimmte Seins-

stufe gerichtet; so dringt das „Unendliche" im freien Willensvermögen bis in dieses Vermögen selbst vor. Das freie Willensvermögen besteht seinem ganzen Wesen nach darin, daß es von sich aus auf keinerlei bestimmtes Gut gerichtet erscheint. Es steht also in der Mitte zwischen der Freiheit dem Wesen nach in Gott und zwischen den übrigen geschöpflichen Vermögen.

Gott ist dermaßen frei, daß sein Gut von Natur das Allsein, die Fülle des Seins ist; jenes Gut also, welches alle Bestimmtheit, respektive den Grund seines Wirklichseins in sich trägt. Die übrigen geschöpflichen Vermögen sind wohl auf ein bestimmtes Gut gerichtet; aber letzteres ist beschränkt und es steht deshalb im Verhältnisse zum Allgut wie Mittel zum Zwecke da, wie Vermögen zum bethätigenden Akt. Die geschöpfliche Willensfreiheit aber besitzt es in ihrer Natur, daß sie auf kein bestimmtes Gut hin mit Notwendigkeit gerichtet ist; wohl aber das Allsein, die Seinsfülle besitzen kann. Gott ist als eine in Sich selbst begründete Bestimmtheit unbeschränkt. Das freie Willensvermögen ist als Vermögen bethätigt zu werden unbeschränkt. Die in der Mitte stehenden Vermögen tragen in sich als Vermögen die Beschränktheit auf ein Gut.

Die Art und Weise, wie der freie Wille dem Vermögen nach „ohne Ende" ist, erhellt zuvörderst a) aus der ihn subjektiv begründenden Vernunft; b) aus den beschränkten d. h. von außen her geendeten Gütern; c) aus der verschiedenartigen Verbindung des Willensvermögens mit seinem bethätigenden Grunde im Bereiche des Geschöpflichen.

a) Was wird von der Vernunft aufgefaßt? Nicht das Einzelne oder Bestimmbare, sondern das allgemeine Wesen oder überhaupt die allgemeinen Formen in den Dingen, insofern sie bestimmend einwirken; wie hier Thomas im Texte wiederholt. Es wird also z. B. der Mensch aufgefaßt, insofern die Wesensform „Mensch" in der Weise in ihm bestimmend ist, daß sie noch ohne Ende vielen Men-

schen zu Grunde liegen kann. Faßt die Vernunft etwa eine Wesensform auf, welche die allseitige Bestimmtheit für das wirkliche Sein in sich trägt? Das ist unmöglich; denn es giebt im Bereiche des Stofflichen und überhaupt des Geschöpflichen keine solche Wesensform. Überall, sowohl in den wesentlichen als in den accidentellen Formen, in der Größe z. B., in der Figur, in der Farbe und was auch immer genommen werden mag, ist Gegenstand der Vernunft das, was wohl im Einzeldinge als so oder so bestimmend dasteht, aber auch noch endlos viel anderes Einzelne in derselben Weise bestimmen kann; das „ohne Ende", das „endlos" ist recht eigentlich Gegenstand der vernünftigen Kenntnis.

Nur zwei Dinge sind hier der Natur der Sache nach möglich: Entweder ist eine Wesensform Gegenstand der Vernunft, die da gemäß ihrem Wesen den Grund ihrer allseitigen Bestimmtheit und demnach ihres Einzelseins in sich trägt; — oder die Wesensform bildet den Gegenstand der Vernunft, insofern es ihr eigen ist, ohne Ende vieles bestimmen zu können und so Einzelsein dem Vermögen nach zu haben. Immer muß dieser Gegenstand allgemein oder unendlich sein. Im ersten Falle muß die erkennende Vernunft für den einzelnen Akt in sich durchaus vollbestimmt sein, denn der Gegenstand entspricht dem betreffenden Vermögen. Und da es der Vernunft eben eignet, den Grund zu sehen und der Grund zu sein für alle Bestimmtheit in den Dingen, so muß die Vernunft selber dieser Gegenstand sein. Sie muß die allvollendete sein, die sich als ihr eigenes Princip schaut und zugleich als den Grund von allem anderen. Im anderen Falle wird von der Vernunft nur das „ohne Ende "geschaut; nämlich das Vermögen, unendlich viel anderes noch bestimmen zu können, während es im einzelnen thatsächlich bestimmt.

b) Sowie die Vernunft aber notwendig das „ohne Ende" erkennt, so ist mit dem Gute, welches der Wille in seinen natürlichen Grenzen erstrebt, notwendig das „ohne

Ende“ verbunden. Jedes Wesen besitzt, soweit es subjektiven Bestand hat, die Richtung auf ein besonderes Gut. Wir sagen, soweit es subjektiven Bestand hat; denn das Wesen an sich als rein bestimmende allgemeine Form hat keinerlei Richtung auf bestimmt Einzelnes. Da entspricht nun aber das besondere Gut genau dem besonderen Vermögen. Die Pflanze will Kohlenstoff als Lebenselement, nicht Sauerstoff; das Tier im Gegenteil Sauerstoff, nicht Kohlenstoff. Der Vogel ist gemacht zum Fliegen, der Fisch zum Schwimmen. Die Hände sind nicht da, um zu gehen, sondern um zu arbeiten. Mit den Augen wird nicht gehört, mit den Ohren nicht gesehen. Das Feuer geht nach oben, das Wasser fließt nach unten. Und doch liegt in diesen beschränkten Gütern und in ihrer Verbindung mit den entsprechenden Vermögen schon wieder das „ohne Ende“. Das eine Beschränkte dient einem anderen; das Niedrige dem Höheren. Der Flug des Vogels dient der Nahrung, die Nahrung dem Leben, das Leben der Fortpflanzung, diese der Erhaltung der Art u. s. w., bis am Ende ein allumfassender Zweck erscheint: nämlich der Bestand des Universums.

Und wiederum ist noch nach einer anderen Seite hin ein endloser Kreislauf. Denn was dem einen nützlich ist, erscheint für das andere als schädlich; was das eine auswirft, davon wird das andere genährt; nichts geht verloren. Zudem treibt wohl der Einzelbestand eines solchen Vermögens, sobald es sich selber überlassen bleibt, immer auf sein besonderes Gut hin; aber in der Hand eines Stärkeren kann es auch zum gegenteiligen hingeführt werden. Das Wasser kann nach oben hin geleitet werden, dem Vogel kann man die Flügel beschneiden, die Augen blenden u. s. w. Jedes dieser Vermögen setzt eine Gewalt voraus, die größer ist als es selbst und weist somit auf etwas formell Unendliches.

Der Wille ist nun nichts anderes, als jene Neigung zum Handeln, welche diesem „Endlosen“ in den beschränkten

Gütern entspricht. Der Wille will das einzelne. Aber seine Natur bringt es mit sich, es so zu wollen, daß er in diesem thatsächlichen Wollen das Vermögen einschließt, alles übrige unter den beschränkten Gütern wollen zu können. Denn die Neigung des Willens muß der Auffassung der Vernunft entsprechen. Diese letztere erkennt am Einzelnen das Endlose, daß nämlich noch unendlich vieles Einzelne von der nämlichen allgemeinen Form bestimmt werden kann. Der Wille will demgemäß das besondere beschränkte Gut so, daß ihm das Vermögen bleibt für das Streben nach endlos vielen anderen beschränkten Gütern.

Dabei ist zu beachten, daß die Vernunft die allgemeinen Formen auffaßt, präcis insofern sie im Einzelnen bestimmen, nicht insofern sie das bestimmbare Element sind. Der Wille soll also, will er anders seiner Natur getreu thätig sein, als bestimmender Faktor den besonderen einzelnen Gütern gegenüberstehen; so nämlich das eine gebrauchen, daß er bereit ist, es zu lassen, wenn ein anderes seinem Wohle, nämlich dem des von der Vernunft geleiteten Willens, also dem Gesamtzwecke mehr entspricht.

c) Daraus entwickelt sich von selbst das Verhältnis der verschiedenen Vermögen zu ihrem bethätigenden Grunde, resp. zu ihrem Zwecke. Zwang heißt: von einem Sein bethätigt werden, auf welches sich als auf sein naturgemäßes Gut das betreffende Vermögen nicht richtet oder welches sogar dieser Richtung entgegensteht. So ist Zwang die Ursache davon, daß der Stein nach oben geht; denn seine natürliche Neigung würde es erfordern, daß er fällt. Jener, der den Stein in die Höhe wirft, bethätigt nicht das natürliche Vermögen des Steines. Das Vermögen, kraft dessen die bewegende Gewalt sich auf den Stein erstreckt, ist vielmehr dem Vermögen des Steines, soweit es auf dessen Natur ankommt, entgegengesetzt oder jedenfalls ist sie ihm fremd, wenn sie nämlich das Fallen nur hindert.

Um also einem Zwange zugänglich zu sein, sind zwei

Dinge erforderlich: 1) daß das betreffende Vermögen auf ein beschränktes und besonderes Gut sich richte; denn nur dem Besonderen kann etwas entgegengesetzt sein; 2) daß die Kraft, von der die Bethätigung oder die Bewegung ausgeht, vermittelst eines solchen Vermögens thätig sei oder bewege, welche dem zu bewegenden Vermögen in der Richtung auf das besondere Gut entgegengesetzt ist. Den Menschen z. B., dessen sinnliche Neigung auf Essen und Trinken übermäßig gerichtet ist, zwingt man nach dieser sinnlichen Seite hin, wenn man ihm den Gegenstand seiner Leidenschaft entzieht.

Daraus folgt 1) daß Gott durch sein unmittelbares Einwirken gar nicht Princip des Zwanges sein kann; — 2) daß der geschöpfliche freie Wille keinem Zwange unterliegen kann.

Die erste Folgerung ist nicht zu leugnen für den, der die Natur des empfangenden Vermögens beachtet. Vermögen wird ja etwas genannt mit Rücksicht auf den Akt. Denn Vermögen will eben besagen, daß etwas Thatsächliches, etwas Aktuelles geschehen kann. Ist es nun dem Marmor natürlich, sich selbst überlassen herabzufallen? Gewiß. Ist es ihm natürlich, unter der Hand des Künstlers bearbeitet zu werden, also nicht herabzufallen? Gleichfalls gewiß. Es ist eben das Verhältnis zur bethätigenden Ursache zu berücksichtigen. Wird das Vermögen des Marmors betrachtet allein im Verhältnisse zu der in ihm selber befindlichen bildenden Wesensform; — so tritt das erstgenannte Natürliche ein und das Gegenteil ist nach dieser Seite hin unnatürlich. Wird aber dieses selbe Vermögen betrachtet im Verhältnisse zur künstlerischen Idee, so ist das Zweitgenannte natürlich. Ja wer da recht zusieht findet, daß gerade weil der Marmor von sich aus nichts anderes im Besitze hat für irgend welches Wirken als das Vermögen herabzufallen, daß er gerade deshalb bearbeitbar ist in der Hand des Künstlers.

Das Wasser fließt herab gemäß dem aktiven Princip innerhalb seiner selbst, gemäß seiner Wesensform allein; das

ist ihm natürlich. Im Verhältnisse aber zur einwirkenden Kraft des Mondes steigt es in der Flut; — und das ist ihm ebenso natürlich. Das Vermögen erscheint enger im Verhältnisse zur eigenen Wesensform; es ist weiter im Verhältnisse zur höheren gemeinsameren Ursache. In keinem dieser Fälle ist von einem Zwange die Rede.

Gott nun gegenüber als der schlechthin allgemeinen Ursache kann im allgemeinen gar kein Zwang bestehen. Denn da ist jegliches kreatürliche Vermögen „ohne Ende" weit; und es ist dann jeglicher Natur eigen, dem bestimmenden Wollen dieser ersten Ursache gemäß thätig zu sein. Jegliches Geschöpf ist ja schließlich seiner Natur nach hingeordnet zum Zwecke des Ganzen; und wer es demgemäß bethätigt, der wirkt nicht gegen die Grundrichtung des Vermögens. Das Vergehen der Pflanze ist unnatürlich mit Rücksicht auf die innere Natur derselben; aber es ist natürlich mit Rücksicht auf die allgemein bewirkende Ursache. Die erste Ursache kann gar nicht kraft einer dem empfangenden Vermögen entgegengesetzten Gewalt wirken, denn nur kraft ihrer existiert ja das zu Bewegende und zu Bestimmende. Ihr Einwirken ist ebenso natürlich in jedem Falle, wie die der Nahrung auf die zu nährenden Organe, wie die der Sonne auf die Pflanzen und Tiere. Sie kann nur bethätigen und vollenden im Bereiche ihrer Macht; und dieser Macht ist nichts entgegengesetzt und nichts fremd; — *οὐδὲν ἐναντίον*, sagte oben der Areopagite.

2) Aber auch von seiten der geschöpflichen Freiheit kann niemals von einem Zwange die Rede sein. Es giebt eben kein besonderes Gut, zu dem sie eine naturnotwendige Neigung hätte; und demnach giebt es auch keines, wozu sie ausgesprochenermaßen keine Neigung hätte. Es kann somit kein beschränktes Gut von sich aus kraft einer ihr fremden Gewalt auf sie bestimmend einwirken.

Oder soll Gott durch seine einwirkende Bethätigung speciell dem freien Willen Gefahr bereiten? Diese Furcht hatte der Psalmist nicht.

341. Psalm 118.

Worin bestand die Frucht der Erschütterung seines sinnlichen Menschen? Wir haben es bereits gehört: „Durchbohre mit Deiner Furcht mein Fleisch; denn vor Deinen Ratschlüssen bin ich zurückgeschreckt.“ Nun wird wohl jede eigene Thätigkeit verschwinden müssen! Die Furcht vor den geheimen Ratschlüssen Gottes wird der Freiheit hinderlich sein! Weit entfernt davon! Es beginnt jetzt die wahre geistige Thätigkeit. „Ich habe nach meinem Urteile gehandelt und nach der Gerechtigkeit; übergieb mich nicht denen, die mich verleumden.“

Wer hindert das Durchleuchten des eigenen Urteils, auf daß danach das Wirken sich regele? Wer hindert, daß die Gerechtigkeit, welche im Zusammenhange der geschöpflichen Ursachen durchschimmert, im eigenen Urteile erglänze; daß der Mensch die Kreaturen und sich selber nach dem jedesmaligen wahren inneren Werte abwäge? Die Sinnlichkeit; das Fleisch. Da ist die Quelle der einzigen Art Zwang, dem der Mensch unterliegen kann; aber eines Zwanges, den er selbst will, weil er ihn nicht hindert.

Den Sinnen gehört es der menschlichen Natur nach zu, der Vernunft als der maßgebenden Stimme und der ersten Richtschnur im Menschen unterwürfig zu sein, deren Bestimmung zu tragen und zur Verwirklichung des von ihr vorgestellten Zweckes als das von Natur geeignete Mittel mitzuhelfen. Anstatt dessen aber ergötzt sich das Auge einseitig an der Schönheit, das Ohr bleibt stehen bei der eitlen Schmeichelei, die Zunge beim Wohlgeschmack; und die arme Vernunft zusammen mit der ihr verbundenen Neigung, mit dem Willen, bleibt nur vermögend dazu, ihrer Natur zu folgen und kraft derselben thatsächlich das eine so zu lieben, daß Raum bleibt für das Streben nach allem anderen.

Die Sinne könnten wohl dem Zuge ihrer Natur im ein-

zelnen Falle folgen, wenn sie allein vorhanden wären, wenn nur auf jene Richtung geachtet würde, welche ein jeder von ihnen seiner Natur gemäß einzuhalten hat. Im Verhältnisse zu sich allein, resp. zu ihrer eigenen Natur wäre dies keine Schwäche, wie dies in der That beim Tiere auch nicht als Schwäche angesehen wird. Im Menschen aber ist kraft der Substanz ein höheres Princip maßgebend; die Sinne haben da ein weiteres Feld für ihr Vermögen. Sie sollen Mittel sein für den Eintritt des stofflich Einzelnen in die Vernunft. Ihre Thätigkeit unterliegt nicht mehr als der endgültigen Bestimmung dem Zuge ihrer Natur; sondern sie bleibt bestimmbar gegenüber der Vernunft. Der Mensch schuldet es seinem eigenen Wohle, daß er der Einseitigkeit des Fleisches gegenübertritt. Erst wenn diese Einseitigkeit keinen endgültig bestimmenden Einfluß ausübt, erst dann kann er sagen: „Ich." Nicht das Fleisch, nicht die Außenwelt mit ihren beschränkten Gütern, sondern „ich habe mein Urteil gethan und nach der erkannten Gerechtigkeit gewirkt."

Gerade die Furcht vor den ewigen Ratschlüssen ist die Ursache dieser Freiheit. „Richte mein Urteil," fleht der Psalmist später und vorher hatte er schon gesagt: „Von Deinen Urteilen bin ich nicht abgewichen." Hier aber giebt er den tiefsten Grund davon an, daß er wirklich ein eigenes Wirken zum eigenen schließlichen Wohle hin hat. Nie ist der Mensch sicher; in der Furcht muß er fortwährend wandeln; er muß beständig flehen: „Überlasse mich nicht denen, die mich verleumden."

Wer sind die da verleumden anders als die Sinne, wenn sie herrschen und nicht dienen wollen? Sie verleumdeten, als David sprach: „Meine Füße wankten, da ich den Frieden der Sünder schaute; . . . sie sprachen, ob denn ein Gott sei und ob es ein Wesen gebe da oben in der Höhe." Sie verleumdeten! Denn aus dem Scheine wollten sie zu der Annahme führen, Ungerechtigkeit sei die leitende Richtschnur in der Welt, sie wollten nicht nur die einzelne

Erscheinung, sondern auch den Grund dafür vermitteln. Aber „recht urteilte der königliche Sänger und der Herr übergab ihn nicht den Verleumdern.“ „Ich sah den Gottlosen erhoben wie eine Ceder auf den Libanon — und ich ging vorüber und siehe da, er war nicht. Ich suchte nach ihm und nicht einmal die Stelle konnte ich finden, wo er gewesen.“ „Wie Heu so schnell verdorrt er und wie Gras auf dem Felde so sinkt er dahin.“ „Hoffe auf Gott und thue Gutes.“

Das muß allen unseren Werken immer zu Grunde liegen, das muß ihnen folgen: Die Hoffnung nämlich, daß sie den ewigen Ratschlüssen entsprechen. „Hoffe auf Gott,“ so ermahnt er im Psalm 36, „und thue das Gute und in seinen Reichtümern wirst du weiden.“ Hier aber sagt er: „Recht habe ich geurteilt und ich habe gethan, was gerecht ist,“ siehe da das gute Werk; und dann folgt: „Überliefere mich nicht meinen Verleumdern.“ Das menschliche Wirken ist ohne den rechten Anfang und ohne das rechte Ende, wenn nicht Gott als erste Ursache dazu den bewirkenden Anstoß giebt und es am Ende mit seiner Ehre und unserem Heile krönt. Ein solches rein menschliches Werk ist für sich allein „unendlich“, wahrhaft ohne Ende, unfertig nach jeder Richtung hin; es folgt wie das lose Blatt eines Baumes jedem Hauche von außen. Es wird deshalb auch die erste Frucht des Einwirkens Gottes mit den Worten gekennzeichnet: „Nimm auf Deinen Knecht; und daß er in Dir sein Wohl finde: und die Stolzen werden mich nicht verleumden.“

Es erscheint, wenn die Sache nach allen Seiten hin erwogen wird, recht seltsam, wie man vom Urheber alles Guten für das Wohl des freien Geschöpfes fürchten kann. Sind denn die Augen im Menschen nicht schöner, edler, höher gestellt wie im Tiere? Sehen dieselben etwa nicht im Menschen; oder gehört ihnen deshalb das Sehen nicht eigen zu, weil selbes von dem Anstoße ausgeht, den die vernünftige Seele giebt? Sehen sie nicht, weil das noch höhere, geistige Auge der Vernunft sie leitet? Das Gegen-

teil ist wahr! Im Auge des Menschen strahlt bereits etwas wieder von Adel, von der Schönheit, von der Würde der Vernunft. In höherem Grade gehört ihnen das Sehen, weil ihr Vermögen seiner Natur gemäß von einem höheren Princip im Menschen geleitet wird. Was die Natur miteinander verbindet als höheres und niedriges ist immer schön, weil da immer das richtige Verhältnis gewahrt wird: das niedrige wird veredelt durch die Einwirkung des höheren und das höhere kommt in seiner Würde und seinem Glanze mehr zum Vorschein. Nur wenn ein Vermögen mit etwas Niedrigerem als dem Princip seiner Thätigkeit verknüpft wird, nur in diesem Falle wird es erniedrigt. Oder ist die Bewegung der Säfte in den Ästen des Baumes keine wirkliche Bewegung, weil der Anstoß dazu nicht in den Ästen liegt, sondern von der Wurzel ausgeht? Gerade deshalb ist sie wirkliche Bewegung und sie ist eine höchst geregelte Bewegung, weil die Kraft in der Wurzel das entsprechende Vermögen in den Ästen gemäß der Natur in sich schließt und demnach dasselbe ganz und gar und nach dessen eigenster Beschaffenheit zu dessen eigensten Zwecke hin bethätigt.

In welchem Grade aber muß dann die Schönheit und die Würde der Kreatur wachsen, wenn der Schöpfer selber, die erste Ursache aller Natur und ihr hauptsächlicher Halt, unmittelbar aus den Schätzen seiner Allmacht heraus sie bethätigt. Der Schöpfer ist unendliche Fülle. Er wirkt wohl thatsächlich das Eine; behält aber dabei die volle Macht, ohne Ende viel Anderes zu thun. Das von Ihm bethätigte Vermögen ist infolge dessen ohne Ende im Empfangen. Es will kraft der göttlichen Einwirkung das Eine; aber eben diese Einwirkung macht es auch, daß es dabei vom Besitze aller anderen Güter nicht ausgeschlossen erscheint, wie das was warm ist etwa die Kälte ausschließt. Nein; der freie Wille wird durch die verursachende Einwirkung des Urgrundes immer weiter im Empfangen, immer mehr ohne Ende

im Wollen. Er wird in seinem Vermögen immer fester auf das Allgut gerichtet, während er thatsächlich ein einzelnes Gut will.

Er sieht, je mehr und tiefer die göttliche Einwirkung geht, in immer höherem Grade, wie alle diese beschränkten Güter nur Mittel sind, nur reine Möglichkeiten für die Erreichung des Endzweckes, des unendlich allumfassenden Gutes; und er fleht deshalb mit dem Psalmisten: „Nimm auf Deinen Knecht," nicht für ein beliebiges Gut, nicht etwa bloß für die Freude des Herzens, nicht bloß für die Erleuchtung des Verstandes, nicht bloß für Ehre und Reichtum; nein; „nimm ihn auf" einfach „für das Gute". Für jenes allumschließende, über alles Denken mächtige und über alle Einbildung herrliche, über alles Gute heilige Gut „nimm ihn auf", vor dem jeder geschaffene Blick sich senkt und jegliche Vernunft in ihr Nichts sinkt.

„Meine Augen wurden schwach, da sie auf Dein Heil sich richteten: und auf die Offenbarung Deiner Gerechtigkeit." Wie ist es doch möglich, im Einwirken Gottes ein Beschränken der menschlichen Freiheit zu erblicken! Nein; die Augen des Menschen fühlen vielmehr ihre eigene Ohnmacht, wenn sie zu sehen versuchen, wie groß und weit das Feld der geschöpflichen Freiheit unter der unmittelbaren Beziehung auf Gott wird. Es geht ihnen wie den leiblichen Augen, die sich in das Licht der Sonne tauchen wollen. Da, unter dem Einwirken Gottes, da erst erscheint jedes geschöpfliche Gut, so groß es sein oder gedacht werden mag, ohne Ausnahme nur als Fähigkeit; es erscheint mit der Möglichkeit ausgestattet, unter der Bestimmung des Menschen zu dienen. Sonne und Sterne; die riesenartigen, unberechenbaren Welten, die im Raume schwimmen; sie werden ein Mittel für den Preis Gottes und für die Erkenntnis der wunderbaren Harmonie des Universums.

Wem diente das große Römerreich zur Zeit des Nero? Dem Kaiser, der grausam verfolgte; — oder den Aposteln,

die er marterte? Durch alle Zeiten wird es ein Ruhmeskranz sein für die Kirche, wie ihr erstes sichtbares Oberhaupt und der „Lehrer der Nationen" solch unbeugsame Festigkeit, solch unerschütterliche Geduld besaßen, daß sie vor einer Macht wie der Neros nicht erzitterten, und den Tod selber nicht fürchteten. Das war Freiheit! Innere, wahre, geistige Freiheit war es, vor der alle Güter der Welt sich in Kot verwandelten; entweder niedergetreten oder Mittel wurden zur „Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes".

Die Geschichte aller Jahrhunderte erzählt von dieser erhabenen Freiheit, vor welcher die Verleumdungen und Nachstellungen der stolzen Mächte der Hölle selber nicht Stand halten können; welche das Herz und die Augen des Verstandes erleuchtet; und die da alles, alles ohne Ende in ein einziges Vermögen dafür zu verwandeln versteht, daß „vor der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes die Augen sich senken", daß allein das eigenste, wahre, das unsagbar volle Gut herrsche.

Und von wem allein wird diese edelste Freiheit im Wirken der Seele getragen? Wer hält sie durch seinen bestimmenden Einfluß aufrecht? Nicht der Mensch! Nein; der fleht, nachdem er Recht und Gerechtigkeit nach bestem Gewissen gethan: „Übergieb mich nicht denen, die mich verleumden." Sein Anteil ist vielmehr die Leugnung, daß er endgültige Macht in sich habe. Sein Anteil ist das „ohne Ende" empfangen können. Seine Gerechtigkeit, jene Gerechtigkeit nämlich, die er „wirken", die er zum Ausdrucke bringen soll; sie ist die, daß bei jeder Stufe des Wirkens, auch bei der denkbar höchsten alle Entscheidung allein beim Allmächtigen ist; daß er nie etwas von sich aus zu fordern vermag; daß ihm als Geschöpf nur das Nichts allein mit vollem Rechte gebührt.

Derjenige hält in der Seele mit gewaltiger Hand die Freiheit im Akte aufrecht; Er belebt das Vermögen für das Unendliche, zu dem der Psalmist mit so tiefer Demut spricht:

„Nimm auf, trage Deinen Knecht zum Guten hin;" und zu welchem er im Gefühle der Ohnmacht seiner eigenen Vernunft vor dem „Offenbarwerden der göttlichen Gerechtigkeit" ruft: „Defecerunt oculi mei in salutare tuum: et in eloquium justitiae." Zu Ihm fleht er jetzt: „Thue mit Deinem Knechte gemäß Deiner Barmherzigkeit: und lehre mich Deine Rechtfertigungen." Da führt den Psalmisten die Erwägung der eigenen Ohnmacht wieder zur größten Macht des Geistes. Nachdem er auf Erden in den beschränkten Gütern kein Ende gefunden, da greift er zum Gebete.

Dahin muß die Seele kommen; daß alles in ihr, daß jeglicher Gebrauch des Sichtbaren vom Gebete kommt und daß alles wieder in Gebet ausfließt. Dann ist ihre Macht fest begründet, wenn nach jedem Wirken ihr eigenes Nichts es ihr immer mehr offenbart, wie Gott allein Macht hat und wie sie selber nur im Grade der Abhängigkeit von dieser Macht frei und mächtig ist. Das Gebet ist der kurze Ausdruck der thomistischen Lehre: Alles ist vor Gott nur Möglichkeit. „Meine Substanz ist nichts vor Dir," wenn sie mit Gott verglichen wird. „Meine Substanz ist bei Dir;" weil Gott die volle Kraft besitzt, alle Möglichkeit positiv zu bethätigen. (Ps. 38.) Die Seele selber mit ihrem freien Willen und der Vernunft wirkt nur dann ihrer wahren Natur und ihrem eigenen Besten gemäß, wenn sie sich und alles andere als Möglichkeit, als Vermögen vor die Allmacht des Herrn hinstellt. Vermögen ohne Ende — das ist der wahre, unendliche Bereich der geschöpflichen Freiheit. Aber dann muß auch alle Bethätigung, alles Wirkliche im freien Akte vom allmächtig einwirkenden ersten Grunde kommen.

Das kannte der heilige Kirchenlehrer des vorigen Jahrhunderts. Er kannte diese Bedeutung des Gebetes und damit die alles überragende und überall wirkend eindringende, alles Vermögen in seiner Wirksamkeit umschließende und es gemäß der von Ihm verliehenen Beschaffenheit zu seinem

eigenen Wohle und Besten führende Macht und Vollgewalt unseres erhabenen Gottes. Liguori drückt dies mit folgenden, von seinem warmen, gotterfüllten Herzen kommenden Worten aus, die so recht zeigen, in welchem Grade er seine eigene Ohnmacht erkannte: „Wir können die Gebote Gottes beobachten, wenn wir nur wollen; um aber diesen Willen zu haben, müssen wir um die Gnade zu wollen bitten, damit wenn wir wollen, wir es auch erfüllen. Darum ist allen die Gnade gegeben, um diesen wahrhaften Willen zu bitten, die Gebote Gottes zu erfüllen." (Vgl. St. Alphonsus' Abhandlung vom Gebete, P. Hugues, C. S. S. R. 1865 in dem Werke: „Die christlichen Tugenden;" Manz, Regensburg.)

Die fünfundsiebzig Bischöfe Österreichs und Spaniens, welche nach dem summarium (p. 25.) den Apostolischen Stuhl um Erhebung des heiligen Alphonsus zur Würde eines Kirchenlehrers baten und an deren Spitze die Kardinäle Schwarzenberg und Rauscher standen, erklären mit Beziehung darauf: Docuit Alphonsus scriptis suis theologio-asceticis de Gratia et Oratione, in quibus variis variarum scholarum discussis systematibus ac confutata perversa Jansenii doctrina invicte probat: Ad servanda mandata necessariam esse gratiam efficacem ab intrinseco, hanc autem gratiam efficacem obtineri ope gratiae sufficientis Orationis, seu: omnibus hominibus a Deo dari gratiam qua possunt orare, quin ad hoc alia nova indigeant gratia, et ab omnibus ope orationis obtineri posse omnia ad servanda mandata et salutem consequendam auxilia necessaria. Qua de re loquens Villecourt in vita S. Alphonsi . . . exclamavit: En praeclaram doctrinam vel si mavis mirabile systema S. nostri autoris de gratia et oratione. Haec doctrina tantum nobis attulit delectationis, ut licet elapso jam dimidio saeculo, nunquam ex animo nostro discesserit. Si quidem nobis videbatur, nullum exstare posse Novatorem quadam ae-

quitate et ratione praeditum, quem ipsa aeque ac nos non convinceret. Haec enim doctrina, dum Dei bonitatem ejusque providentiam mirifice extollit, miserorum peccatorum erigit animos, ne in desperationem incidant, gratia necessaria orbatos se esse credentes. Ipsa peccatoribus simul ostendit, omnes, qui mortem incurrunt aeternam, nonnisi propria culpa perire, eo quod Deus nulli deneget donum orationis, cujus ope omnia impetrantur auxilia ad salutem aeternam consequendam necessaria.

Um dem Texte des heiligen Thomas und den Erfordernissen dieser Untersuchung gerecht zu werden, sind noch zwei Fragen zu beantworten:

1) In welcher Vollkommenheit erkennt Gott präcis die geschöpfliche Möglichkeit?

2) Besteht von seiten Gottes eine Liebe zum rein Möglichen?

342. Text des heiligen Thomas.

Auf die erste Frage antwortet mit ausdrücklichen Worten der heilige Thomas: [1]) „Von den Dingen, welche niemals gewesen sind und die auch nicht gegenwärtig bestehen noch sein werden, die nämlich hervorzubringen Gott niemals beschlossen hat, besitzt Er wohl eine spekulative Kenntnis; und obgleich behauptet werden kann, Er schaue diese möglichen Dinge in seiner Allmacht, da ja nichts existiert, was Er

---

[1]) II. de verit. art. 8. Quorundam quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quae scilicet nunquam Deus facere disposuit, habet quidem speculativam cognitionem et quamvis dici potest, quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accomodatius dicitur, quod intuetur ea in sua bonitate, quae est finis omnium, quae ab eo fiunt, secundum scilicet, quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus; quia omnes res creatae ejus bonitatem aequare non possunt, quantumcunque de ea participare videantur.

nicht thun kann; aber angemessener wird doch gesagt, daß Er sie in seiner Güte schaut, die da von allem der leitende Zweck ist, was auch immer von Ihm ausgeht. Demgemäß schaut Gott noch viele andere Arten und Weisen, in welchen Er seine eigene Güte mitteilen kann, als jene, in denen Er sie den bestehenden Dingen mitgeteilt hat: denn alle geschaffenen Dinge insgesamt vermögen nicht seine Güte angemessen und vollständig genau entsprechend auszudrücken, wie viel Anteil an derselben sie auch zu haben scheinen."

343. Die göttliche Güte als letzter Zweck vermittelt zunächst Gott die Kenntnis des Möglichen.

Thomas steht immer als Meister über allen seinen Kommentatoren. Keiner von den letzteren hat so tief geblickt wie er. „In seiner Güte" erkennt Gott in angemessenster Weise das Mögliche. Damit bestätigt Thomas unsere ganze bis jetzt gegebene Auseinandersetzung.

Wir beschäftigen uns hier nicht so recht eigentlich mit dem abstrakt Möglichen, sondern, um genauer es auszudrücken, mit den Vermögen der Kreatur; insoweit nämlich der letzteren etwas möglich ist auf Grund ihres wirklichen Bestandes.

Wir bleiben bei den einmal gelegten Fundamenten stehen. Gott erkennt im Geschöpflichen zuerst und unmittelbar das einzeln Wirkliche und im Wirklichen erst sieht Er das Vermögen oder das der Kreatur Mögliche. Denn dieses ist auch nur insofern etwas Positives, als es auf dem Wirklichen beruht oder darin eingeschlossen ist; es besteht eben kein positives Vernunftvermögen z. B. als in dem und kraft des einzelnen Menschen. Worin sieht nun Gott das einzeln Wirkliche? Die Antwort ist im fünften Kapitel gegeben worden. In der Ewigkeit. Kraft der Ewigkeit mißt Er Sich und sein Wesen; und erkennt Er demnach auch, was außer Ihm, nämlich was kraft seines Willens im Nichts Sein hat. Er erkennt in seinem Sein,

daß Alles außer Ihm an und durch sich selber nichts ist und daß jenes was existiert deshalb außer Ihm ist, weil es und insoweit es aus dem Nichts geworden; daß es aber, soweit es Wirklichkeit besitzt, an seinem Sein und zwar allein kraft des eigenen (göttlichen) Willens Anteil hat.

Was bleibt dem Geschöpfe als solchem, auch wenn es in der Wirklichkeit besteht, immerdar thatsächlich zu eigen? Das Vermögen zu sein und zu wirken. Das aber kann Gott nur erkennen in seiner Güte als dem letzten Zwecke jedes Vermögens. Denn wie wir oben gesehen haben besteht jedes Vermögen gerade darin, daß es auf irgend ein Gut, d. h. auf irgend ein Wirklichsein gerichtet ist. Die Verschiedenheit in den Vermögen oder im Grade derselben ist einzig und allein darin begründet, daß sie auf verschiedene Weise und in verschiedenem Grade die Richtung auf das Gute, auf den Akt oder das Thatsächliche — das ist alles gleichbedeutend — einhalten. Es besteht keinerlei Vermögen, welches von sich aus seinem Wesen nach auf das Übel hinzielte oder auch nur zum Übel in gleicher Weise gebraucht werden könnte wie zum Guten. Das Übel des Vermögens kann vielmehr nur darin sein, daß es von seiner eigenen natürlichen Richtung zum Guten abfällt.

Also ist auch nur dies Eine möglich, daß Gott diese Möglichkeit in seiner Güte als dem Grunde ihres Seins und als ihrem Zwecke erkennt.

Die Ewigkeit bleibt immer das unmittelbare medium für die Erkenntnis alles Geschöpflichen in Gott. Aber Er erkennt nun das wirkliche Sein unter der Richtschnur des Willensbeschlusses, welchem es gedankt ist; und gemäß der Anschauung seines Wissens, der nächsten und immer gleichzeitigen Ursache aller Wirklichkeit im Geschöpflichen. Und Er erkennt auf Grund dieses Wirklichseins das Möglichsein gemäß seiner Güte, an der jedes Vermögen teilnehmen kann; und diese Güte ist eben nichts anderes als das göttliche allvollkommene wirkliche Sein. Mit anderen Wor-

ten: Gott erkennt in seiner Güte das Mögliche, weil dieses nur auf Grund seiner Richtung auf das Gute wirklich sein kann.

344. Der Einfluß der Zweckordnung von seiten Gottes.

Nun hebt es sich so recht prägnant ab, was wir vorher nur andeuten konnten: wie nämlich das Übel in die von Gott gegebene Zweckordnung eintritt und somit auch nach dieser Seite hin das Vermögen immer in der göttlichen Güte gesehen wird. Es ist dem natürlichen Vermögen des Wassers z. B. entgegen, daß es nach oben geht. Für das Wasser ist und bleibt es allemal ein Übel und somit etwas Gezwungenes, nach der Höhe zu streben; wenn sein eigenes natürliches Vermögen allein in Betracht gezogen wird. Gestaltet es aber der Künstler zum Schmucke der Gartenanlage so, daß es im schönen, starken Strahl nach oben geht, so ist dies für die Gartenanlage nichts weniger als unnatürlich; es macht durchaus nicht den Eindruck des Gezwungenen. Und selbst in diesem Falle wird das natürliche Vermögen herabzufließen nicht außer acht gelassen. Vielmehr bleibt dasselbe immer der entferntere Grund für die Möglichkeit des Wasserfalles. Denn das Wasser stürzt eben infolge dessen um so stürmischer und prächtiger herab; d. h. es giebt dann um so mehr seiner Natur nach, wenn das Hindernis dafür entfernt worden.

So ist nach beiden Seiten hin der Zweck erreicht. Ähnlich nun verhält es sich mit dem eigentlichen Übel, dem moralischen. Auf welches Gut richtet sich der Gaumen? Auf feine Speise und feines Getränk. Diese Richtung hat er von Gott. Der Gaumen folgt bloß seiner Natur, wenn er nach nichts anderem verlangt als nach feinen Speisen und Getränken. Ist er nun in der menschlichen Substanz geeint mit dem freien Willen und der Vernunft, so wird diesem Naturdrange eine gewisse Grenze gesetzt. Das ist wohl gegen die Natur des Gaumens, soweit diese mit ihrem eige-

nen Verlangen und dem entsprechenden Wesen in Beziehung gesetzt wird; denn was von Natur ist, das strebt ohne Grenze und ohne Maß nach Befriedigung. Die Regelung ist aber gemäß der Substanz des Menschen, zu welcher der Gaumen als Vermögen gehört. Insoweit also ist das Nichtbefolgen des angeborenen Dranges dem Gaumen wieder natürlich; insoweit er nämlich in Beziehung zur menschlichen Substanz gebracht wird. Der Zwang, welcher im Verhältnisse zum eigenen Wesen existiert, bleibt nicht Zwang im Verhältnisse zum Wesen „Mensch". Und doch ist auch hier wieder die eigenste Natur des Gaumens die Grundlage für dessen Gebrauch von seiten des Menschen und seines freien vernünftigen Willens. Das betreffende Vermögen erfüllt immerdar den seiner Natur entsprechenden Zweck, aber unter einem höheren Vermögen als es selber ist.

Welches ist nun die Natur des freien Willens oder genauer des Willensvermögens? Auf welches Gut ist dasselbe gerichtet? Welchen Zweck verfolgt es? Kein beschränktes Gut steht zu selbem in natürlich notwendiger Beziehung. Hat aber der Wille etwa eine solche notwendige Beziehung zum einzelnen bestehenden Allgute? Nein; die Vernunft erkennt dieses letztere nicht einmal. Es bestände dann zudem keine Freiheit, da keinesfalls der geschöpfliche Wille selber das Allgut ist; somit dasselbe von ihm verschieden sein muß. In nichts anderem also kann die Natur des freien Willens im Geschöpfe bestehen als darin, daß kein beschränktes Gut über ihn Gewalt hat.

Daraus folgt aber notwendig, daß, wenn das Willensvermögen dieser Natur gemäß in Thätigkeit sein soll, es in seinem einzelnen Akte das natürliche Vermögen einschließt, alle anderen Güter erstreben zu können, also sich nicht an ein bestimmtes beschränktes Gut mit Ausschluß anderer zu hängen. Ohne Zweifel kann dann diese Bethätigung in erster Linie nur von einer Ursache ausgehen, welche selber in ihrer Wirksamkeit kein Sein ausschließt. Nur der Bau-

meister, welcher der Idee und der Ausführungskraft nach den ganzen Bau in sich hat, kann einen einzelnen Teil so anfertigen oder wiederherstellen, daß diesem einzelnen Teile das Vermögen innewohnt, zum Ganzen, zu allen anderen Teilen zu passen, also nicht von sich und für sich allein den bestimmenden Grund zu besitzen.

Nur von Gott kann also die Bethätigung des freien Willens unmittelbar ausgehen. Ist nun Gott zu einer derartigen Bethätigung gehalten, daß in jedem freien Willensakte immer das lebendige Vermögen eingeschlossen bleibt für alle anderen Güter; daß Er also im Willen immerdar wirken müßte? Das wäre gegen die Natur des freien Willens sowohl in Gott als im Geschöpfe.

Wie verhält es sich aber dann mit dem freien Willensakte, wenn er seiner auf alles Gute gerichteten Natur nicht treu bleibt? Die Antwort kann gar nicht zweifelhaft sein. Seine Natur besteht im Vermögen, auf kein bestimmtes Gut gerichtet zu sein. Diese Natur also muß dem Willen immer bleiben, daß er im Wollen des einzelnen Dinges vermag, alles andere zu wollen. Will nun der Wille etwas Einzelnes in der Weise, daß er soweit es auf ihn ankommt anderes von sich positiv ausschließt, so trägt demgemäß der Akt als ein thatsächlich bestehender nicht die Natur des freien Willens. Diese Natur offenbart sich nicht im wirklichen Akte. Der Wille weist ja einzelne Güter positiv von sich ab. Nach dieser Seite also hin ist der betreffende Akt ein Übel für den Willen, denn er geht gegen dessen eigenstes Vermögen. Der Akt bleibt frei. Denn es ist eben der Wille selber, der ihn will; jener Wille, dessen Natur im Vermögen besteht, von allem abgeschlossenen Streben nach einem beschränkten Gute hin frei zu sein; — und nach dieser Seite, nach der Seite dieser Natur hin ist der betreffende Akt ein freier.

Schießt das Wasser im Sturzbache hinunter, dann ist in dieser einzelnen Thätigkeit der ganze natürliche Drang

des Wassers nach unten zu fließen eingeschlossen; dieses Vermögen ist in voller Thätigkeit. Wird das Wasser aber thatsächlich in die Höhe getrieben; so bleibt wohl auch das natürliche Vermögen im Wasser, herabzufließen. Aber es ist nicht in Thätigkeit, es steht gleichsam beiseite oder zeigt sich nur insoweit als es das Hinaufleiten erschwert und somit sich als Gegensatz dazu zeigt.

Ist der freie Wille wahrhaftig frei thätig, so lebt das ganze Vermögen in ihm; das Wollen des einzelnen Gutes im wirklichen Akte vermittelt nur den Sturmesdrang nach dem Allgute. Da schaut Gott in seiner Güte Sich als Zweck und zwar als unmittelbaren bleibenden Zweck des freien Vermögens. Hängt sich aber der Wille auf dem Wege zum Allgute an ein besonderes Gut; schließt er damit soweit es auf ihn ankommt jedes andere Gut von sich aus; und fällt er somit ab von seiner eigenen Natur, so ist wohl der freie Wille die Ursache solchen Aktes, frei hängt dann der Mensch an der Gaumenlust, er, der in seinem freien Akt davon ausging, alles Gute zu wollen und der auch selbst die Feinschmeckerei nur vorzieht, weil ein Gut darin ist. Aber dieses Vermögen für alle Güter ist nicht lebendig bis zum Ende des betreffenden Aktes. Das Vermögen des Willens steht außerhalb der Art und Weise wie vom thatsächlichen Akte das einzelne Gute erstrebt worden. Abseits steht insoweit da der freie Wille. Der betreffende Akt mit Rücksicht auf sein erreichtes Gut entspricht nicht dem vollem Vermögen. Und da dieses volle Vermögen als solches, als seiner Natur nach auf alles Gute gerichtet, keinem bestimmten und besonderen Gute zugewandt ist; so besteht auch kein eigentlicher positiver Gegensatz zwischen Akt und Vermögen, wie zwischen der heraufleitenden Kraft des Künstlers und der natürlichen Neigung des Wassers. Der Akt ist, insoweit er thatsächlich ist, ein reines Abfallen von der Natur des Willensvermögens. Er ist, abgesehen von seinem Beginne und dem subjektiven Principe seines Seins, er ist als mit dem

beschränkten Gute in Wirklichkeit verbunden betrachtet ein wahres Nichts im Verhältnisse zum Willensvermögen.

Den freien Willen als reines Vermögen schaut nun auch in diesem Falle der Herr in seiner Allgüte, nämlich insoweit es dem sündhaften Akte innewohnt, von einem Vermögen getragen zu sein, das da auf den Besitz des Allgutes gerichtet ist.

Insofern jedoch der Akt thatsächlich von diesem Vermögen abfällt, ist er ein reines Nichts und wird nicht geschaut; sondern er wird erkannt in der entgegengesetzten Vollkommenheit, welche er von sich ausschließt.

Insoweit er aber wieder vom freien Willen ausgeht und insoweit er z. B. an der Feinschmeckerei positiv haftet, ist er positiver Gegenstand des göttlichen Schauens und wird gemessen in der Ewigkeit.

Wie reiht sich dann die Sünde in die Zweckordnung?

Das Positive darin, also das wirkliche Haften an einem besonderen Gute dient in der Hand der ersten Ursache 1) zu etwas Höherem, wie z. B. die Grausamkeit des Nero zur Herstellung der Geduldkrone des heiligen Petrus; und 2) zur Strafe des Sünders sowohl im Gewissensbisse als in äußerlicher Peinigung; „soweit er in der Freude war, soweit gebet ihm Qual."

Das Fallen selber dient zu nichts, ist absolut zwecklos; wie oben Dionysius hervorhob.

Das Vermögen, welches von seiner Bethätigung abfällt, dient, insofern es als Vermögen betrachtet wird, zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes, ohne dessen Hilfe es, soweit es auch gekommen sein mag, immerdar ohnmächtig bleibt und schließlich zu einer nichtigen Thätigkeit hinabfällt.

345. Gott kann das Mögliche an und für sich nicht lieben.

Daraus ergiebt sich kurz die Beantwortung der zweiten Frage. Es ist dies Alles von Wichtigkeit für die einschlägige Erörterung.

Gott kann in keiner Weise die Sünde lieben; auch nicht insoweit sie vom Willensvermögen als ihrem subjektiven Princip ausgeht. Denn außerhalb Seiner selbst liebt Er nur was wirklich und insoweit es wirklich ist; Er liebt also nur was von Ihm verursacht ist. Für das Mögliche hat Gott keine Liebe. Der Beweis ist leicht erbracht, wenn man sich dessen erinnert, was oben über die Natur des Möglichen gesagt worden ist.

Scotus, Vasquez, Arrubal, Herice, Ruiz, Fonseca halten fest, daß Gott das Mögliche an sich liebt, weil sie das Mögliche von sich aus, also auf Grund eines ihm eigenen positiven Seins für Gott als erkennbar hinstellen; weil sie somit annehmen, daß das Mögliche auf Grund eigener Erkennbarkeit von Gott erkannt werde. Denn natürlich was wegen seines irgendwie positiven Inhalts erkennbar ist, das muß auch geliebt werden von Gott.

Wir aber halten fest daran, daß absolut nichts von sich aus für Gott erkennbar sei, sondern daß nur dann und nur insoweit etwas Erkennbarkeit besitze, inwieweit es vorher von Gott erkannt ist, daß also das Gekanntsein von seiten Gottes die Erkennbarkeit von seiten alles anderen bedingt; also besteht auch keine Liebe Gottes zum rein Möglichen zum Vermögen als solchen. Darin stimmt uns auch Suarez bei (in metaphys. disp. 30. sect. 16). Der hauptsächliche Beweis ist folgender.

Der göttliche Wille kann nicht aus Notwendigkeit Geschöpfliches lieben; Er könnte aber nur aus Notwendigkeit und nicht mit Freiheit die möglichen Dinge lieben. — Also.

Der Obersatz ist aus Thomas vgl. oben art. 3. dieser qu. „alia a se Deum non necessario sed libere velle“ und ebenso I. c. g. c. 81—83; 23. de verit. art. 4; 3. de pot. art. 1. und an anderen Stellen. Er ist auch selbstverständlich. Empfängt die göttliche Vernunft etwa vom Möglichen aus ihre leitende Idee oder ist ihre leitende Idee selber das Mögliche? Das ist wohl beim Menschen der Fall, der aus

den Geschaffenen die leitende Idee schöpft, demnach nun auch kraft dieser leitenden Idee notwendig dahin getragen wird, sein Gut im Geschöpflichen zu suchen und zwar gemäß dem im Geschöpflichen enthaltenen Vermögen, wie dieses in seiner Idee wiederstrahlt. Gott aber empfängt nichts; die leitende Idee seiner Kenntnis ist allein das eigene Wesenssein. Sonach wird er auch nur zu Sich selbst notwendig getragen. Er kann nur Sich selbst mit Notwendigkeit lieben. Anderes liebt Er nur so, wie es auf Ihn und seinen Willen Bezug hat. Das Mögliche jedoch hat nicht so außerhalb Gott Sein, daß es in keiner Weise nicht sein könnte. Es hat zudem kraft des göttlichen Willens nicht Existenz. Also kann es auch nicht mit Notwendigkeit geliebt werden.

Es ist dabei immer vorausgesetzt, daß das Mögliche aufgefaßt wird, soweit es außerhalb des göttlichen Wesens in jenem Fundamente existiert, das es im wirklichen geschöpflichen Sein hat. Denn das Mögliche als in Gott der Kraft nach befindlich ist eben die Allmacht oder wie Augustin sagt, die creatrix essentia.

Daß aber die möglichen Dinge gar nicht mit Freiheit geliebt werden können, sondern nur mit Notwendigkeit, geht daraus hervor, daß sie vor jedem freien Entschlusse möglich sind, also nur demgemäß auch geliebt werden können. Es wohnt ihnen eine notwendige Güte ebenso inne wie ein notwendiges Sein; und diese würde somit den notwendigen Gegenstand der göttlichen Liebe bilden.

Deshalb sagt Thomas (S. th. I. qu. 82. art. 3.): Objectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis. Denn der Gegenstand der Vernunft ist das Wesen nur als allgemeines Wesen aufgefaßt oder, wenn wir strikte beim Möglichen bleiben, die non-repugnantia, die Abwesenheit des Gegensatzes zwischen Subjekt und Prädikat; — der Gegenstand des Willens aber ist das Wesen, insoweit es einzeln existiert. Da also das Mögliche im wirklich Existierenden nichts als sein positives

Fundament hat, in sich aber nur Gegenstand der Erkenntnis ist, nur objektives Sein besitzt und keinerlei subjektives (denn das letztere scheidet eben das Wirkliche vom Möglichen), so ist es von vornherein ausgeschlossen, daß es Gegenstand des Willens sei, der nur auf das Einzelne, wirklich Existierende geht.

Dazu kommt, daß es eben dem Willen eigen ist, sich auf den Gegenstand zu richten, wie dieser in sich selber ist und mit dem subjektiven einzelnen Sein desselben sich zu verbinden; das Mögliche aber ist gar nicht in sich selbst und hat kein einzeln wirkliches subjektives Sein. Es kann somit nur Gegenstand der Vernunft sein, welche sich ja auf ihren Gegenstand richtet gemäß der Form, die sie in ihrem Innern hat und welche auch dementsprechend den terminus des Erkenntnisaktes in sich besitzt. Die Vernunft benötigt bloß ein Fundament außen im wirklichen Sein, um ihren eigensten Gegenstand, das Allgemeine, zu erkennen; dieses Fundament aber ist für das Mögliche vorhanden in dem einzelnen Sein, von dem es getragen und eingeschlossen wird.

Wenn also Thomas sagt (I. c. g. c. 84.): „Deus non vult nisi ea quae sunt vel esse possunt," so will er damit nicht sagen, daß Gott das Mögliche als solches abgeschlossen in sich liebt; sondern vielmehr, daß Er alles das will was ist und was auf Grund dieses wirklichen Seins an Vermögen besteht. Er will z. B. den wirklichen einzelnen Menschen; und Er will, daß derselbe die Vermögen der Vernunft und des Willens hat; daß er also erkennen und wollen kann.

Eben dasselbe liegt in den Worten (III. c. g. c. 20.): „Bonitas quodammodo amplioris est ambitus quam ens, propter quod dixit Dionysius c. 4. de div. nom. quod bonum se extendat ad existentia et non existentia." Das nämlich, was die Kreatur kann, wenn sie es auch wirklich nicht thut, ist gut, weil es ihrem Wesen oder ihrer Natur nicht widerspricht. Aber dieses Können hat nur insofern ein positives Sein, als es auf einem Einzeln- also auf einem

wirklichen Sein ruht und von demselben getragen wird; und nur in Anbetracht dessen ist es Gegenstand des Willens.

Das Gegenteil, daß nämlich keinerlei Gut im rein Möglichen ist, bestimmt Thomas noch ausdrücklich, wenn er sagt (S. th. I. qu. 5. art. 3. ad 4.), daß die mathematischen Wahrheiten keine bona sind, weil sie von allem stofflichen Wirklichsein abstrahieren und somit vom Zwecke und von der Bewegung getrennt sind.

Er resumiert seine diesbezügliche Lehre in der Quästio über den Willen Gottes art. 6. ad I. und giebt den Unterschied an, weshalb Gott alles Wahre *kennt*, aber nicht alles, was den Charakter des Guten tragen kann, *will*: „Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se in quo omne bonum virtualiter existit.“ Er *will* nicht die Existenz dessen, was nur möglich ist; und deshalb liebt Er das Mögliche nicht. Es ist wie der Psalmist sagt: Servus tuus sum ego: da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Dem *Willen* Gottes untersteht alle Kreatur und jeder Akt.

346. Anwendung auf den Psalm 118.

„Dein Knecht bin ich: gieb mir Einsehen, daß ich verstehen könne Deine Zeugnisse.“ Lernen wir vom Psalmisten! Von ihm gilt in Wahrheit, was bei Habakuk steht: „Die Höhe und Erhabenheit hat ihre Hände zum Herrn erhoben.“ König, siegreicher Feldherr, Prophet; ausgezeichnet durch Weisheit, durch Macht, durch Milde vor allen anderen Herrschern seiner Zeit; gefeiert und geliebt von seinen Unterthanen, gefürchtet von den Feinden; wie selten jemand auf der Höhe der Menschheit erhebt er seine Hände zum Herrn und fleht: „Mach' mit mir nach Deiner Barmherzigkeit, ich bin Dein Knecht; lehre mich Deine Rechtfertigungen; gieb mir Einsicht, daß ich immerdar verstehe Deine Zeugnisse.“ Auch die scheinbar festesten und erhabensten Werke der menschlichen Vernunft sind ohnmächtig vor

dem Herrn, sie müssen sich in Gebet verwandeln, das da alles vom Herrn erwartet und selbst wieder eingegeben ist vom Herrn; der da die Mitte zwischen Anfang und Ende, der da das Vermögen ausfüllt. Ist der Geist Gottes in uns, so wirkt er in uns wie Paulus sagt, unaussprechlich inniges Gebet. „Ipse spiritus postulat in nobis gemitibus inenarrabilibus.“

Was thut der Knecht? Wozu er von seinem Herrn bestimmt ist. Was thut der Knecht Gottes? Wozu Gott ihn innerlich bestimmt. Das ist die gratia praeveniens, die das „gute Werk“ anfängt. Sie bewegt den Willen, daß er thue was Gott will, sie breitet Licht aus im Verstande, daß dieser „wisse die Zeugnisse Gottes“ und daß letztere auf diese Weise sichtbar werden können vor aller Augen. Von diesem Beginne, den Gott giebt, getragen und in ihm als der Wirkung des ersten Grundes gegründet, wird nun der geschöpfliche Wille selber thätig. Das Vermögen belebt sich. Und wie beschaffen ist dieses Leben? „Praeparationem cordis mei audivit auris tua“ betet in einem anderen Psalm der königliche Sänger. Gebet ist Vorbereitung, um mehr zu empfangen. Bleibt das Gebet am Geschöpflichen, am eigenen Willensvermögen haften, will es von der Kreatur abhängen; dann ist es kein Gebet mehr, dann ist es unerträglicher Stolz. So lange es Vorbereitung ist, hört es Gott und eine Vorbereitung des Herzens soll es sein. Der Wille wird dadurch offen für das Hereinströmen des Gnadeneinflusses, auf daß dieser Gnadeneinfluß nicht nur den Willen allein hebt und heiligt, sondern von da aus in alle anderen Vermögen dringe und sie alle insgesamt stärke und kräftige. Da schließt dann der Mensch die Augen vor dem Eitlen; er hält die Ohren zu vor der Schmeichelei; er festigt seinen Fuß, daß er nicht gleite; leitet seine Zunge, daß sie nicht die Grenze übertrete. „Gieb mir Verstand, daß ich verstehe Deine Zeugnisse,“ sagt der Psalmist so treffend, nachdem er betont hatte: „Ich bin Dein Knecht.“ Denn vom Willen aus ergießt sich die gött-

liche Gnade helfend und stützend in den Verstand; von da in die Sinne und selbst in die äußere Welt. Sie ist dann, insofern sie die Vermögen stärkt und selbst Vermögen wird, gratia sufficiens, reines Eigentum des Menschen, das da bewirkt, daß der Mensch selber zu wirken vermag, daß ihm das Vermögen zu eigen wird, zu tragen die Einwirkungen Gottes.

Muß nun, nachdem die Gnade oder der Einfluß der ersten Ursache den Willen bewegt, auch bis zum Ende des Aktes der Beistand Gottes beharren? Der Psalmist scheidet das wohl: das servus tuus sum ego; und das da mihi intellectum. Für jeden Schritt ist der Beistand Gottes notwendig und muß erbeten werden. Jeden Augenblick kann die Seele ihrer angeborenen Ohnmacht zufolge davon abfallen. Niemals ist sie sicher. Die Seele muß immer im Zustande des Gebetes sein. Immer muß sie empfangen wollen. Immer ist es ihre höchste Thätigkeit „den Mund zu öffnen und den Geist einzuziehen os meum aperui et attraxi spiritum.“ Aber daß sie den Mund öffnen kann, und daß sie wirklich Mund und Herz öffnet, das hat der Anstoß Gottes bewirkt. Daß sie es aber wohl kann, und daß sie trotzdem Mund und Herz thatsächlich schließt dem Einflusse von oben; das ist ihre Schwäche und ihre Bosheit.

Gelangt aber die Seele durch die gratia praeveniens oder operans außerhalb ihrer selbst und durch die gratia sufficiens oder cooperans in ihr, die da nichts anderes ist als das auf das Allgut gerichtete Vermögen, bis zum Ende ihres Willensaktes, immer also getragen und gestützt durch den wirkenden Einfluß der ersten Ursache; hört sie nicht auf, „sich selber in den Händen zu halten“ und alle ihre Kräfte zu vereinen im Bekenntnisse, daß sie nur empfangen, jedoch nie von sich aus geben und bestimmen kann; so ist der vollendende, das gute Werk also als solches in erster Linie thatsächlich vollbringende Grund die gratia efficax, welche niemals ihrer Wirkung entbehrt; die gratia sufficiens bleibt

als erhöhtes Vermögen für das Empfangen der göttlichen Einwirkung innerhalb der Seele.

So folgt ein Akt im Gnadenleben dem anderen. Der eine wird die Vorbereitung für den anderen. Immer heißt es „praeparationem cordis mei audivit auris tua“ und Desiderium cordis tribuisti mihi; bis das Ende des Lebens durch die letzte gratia efficax, die gratia perseverantiae finalis gekrönt wird, so aber daß selbst für die allerletzte Gnade Gott frei bleibt im Wirken, das Geschöpf frei für das Fallen. Das ganze Leben des Christen darf nichts sein von seiner Seite wie Gebet. Immer empfangen, immer mehr empfangen, nie stehen bleiben in sich selbst, immer sich vorbereiten; das ist seine Aufgabe. Gott krönt dann seine eigenen Gaben. Denn seine Gnade hat den ersten bewirkenden Anstoß gegeben; und nur kraft des fortgesetzten Einwirkens des Unendlichen konnte die Seele inmitten aller Einzelnheiten immer offen bleiben für das „ohne Ende“. Aber Gott giebt damit zugleich „die Krone der Gerechtigkeit“. Denn gerade so groß ist das dem Geschöpfe ganz eigen zugehörige Vermögen für das Empfangen wie stark das Einwirken gewesen ist. Es bleibt dies immerdar einzig und allein dem göttlichen Wirken eigen, daß es dem Geschöpfe selbständiges Vermögen mitteilt; denn Gott ist eben dem Wesen nach Wirklichkeit, das Geschöpf aber seinem besonderen Wesen nach nur Möglichkeit.

Das ist die erhabene Lehre des heiligen Kirchenlehrers aus den letzten Zeiten, eine Lehre, welche ebenso die Ehre Gottes ehrt wie die Würde der geschöpflichen Freiheit und genau den Sinn der Worte des heiligen Thomas wiedergiebt. Wirken ist nie dem Geschöpfe eigen, außer inwieweit es dies vom allein Wirklichen empfängt.

Nun ist der Geist stark, da er sich so recht als „Knecht Gottes“ fühlt. „Wenn die Seele schwach in sich selbst ist, dann wird sie stark.“ Nun ist sie erleuchtet und gereinigt. Nun kann sie mit vollem Vertrauen ausrufen: „Es ist

Zeit nun, o Herr, zu handeln: Dein Gesetz haben sie zerstreut." Das ist die Zeit, von welcher der Herr spricht: „Es gehört euch nicht zu, zu wissen die Zeit und den Augenblick, den der Vater in seiner Macht vorhergewählt hat." Wenn Gottes Kraft in uns wirkt, wenn sein Licht in uns leuchtet, wenn seine schattenlose Heiligkeit in uns strahlt, dann kommt auch von Ihm die Erkenntnis, daß und wenn es Zeit ist, offen aufzutreten gegen die Sünder, gegen die „Stolzen", gegen Welt und Teufel, und gegen die „Verleumder", unsere eigenen Sinne nämlich. Der Kampf gegen diese Feinde, sowie alle Abtötung ist eitel, wenn sie vom eigenen Willen ausgeht; wenn nicht die in Ewigkeit vorherbestimmte Zeit und der von Gott gewählte Augenblick dafür genommen wird. Gebet allein kann diesen Augenblick finden; denn Gebet allein öffnet die Seele für den heiligen Geist.

Wie sprechen diese Feinde, die zu bekämpfen sind, die da „zerstreuen das Gesetz Gottes?" Und sie sagten: „Gott wird nicht zuschauen und verstehen wird es nicht der Gott Jakobs . . . und sie erniedrigten Dein Volk und sie quälten Dein Erbe; Witwen, Fremde töteten sie und sie haben gemordet die Unmündigen." (Ps. 93.)

Das Gesetz Gottes verbindet alle Kreatur und macht so eine jede stark durch die Verbindung mit der anderen. Was der einen fehlt, das hat ja die andere. Die „Feinde" aber zerstreuen dieses Gesetz. Sie reißen los die Sinne von der Vernunft, der dieselben gehorchen und durch die sie veredelt und gehoben werden sollen. Sie reißen los die Vernunft vom Willen, von dem sie das hellste Licht empfangen soll. Sie reißen los die äußeren Geschöpfe vom Menschen, daß sie sich empören gegen sein Gebot und anstatt ihm zu dienen ihn verderben. Wer könnte das grause Schauspiel beschreiben, das die Sünde angerichtet hat und täglich anrichtet; das Schauspiel der Lüge, der Verleumdung, des Todes, der Vernichtung. Bis ins Heilig-

tum Gottes dringt der freche Feind, bis in die heilige Kirche selber und sucht da zu zerreißen. Selbst die Sätze der Wahrheit möchte er voneinander trennen; denn der eine Satz ohne den anderen ist auf die Dauer nicht widerstandsfähig. „Es ist Zeit, o Herr, zu handeln," ruft der Psalmist, „zerstreut haben sie Dein Gesetz."

Möchte die Zeit gekommen sein, daß das Gesetz Gottes wieder verbindet, versöhnt, das Einzelne stärkt durch das Ganze! Möchte sein Licht leuchten und „hellmachen vor seinem Antlitze unser Jahrhundert;" damit es wieder einmal erscheine, wie alle Dinge nur Zeugnisse Gottes, nur Offenbarungen seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit sind! Möchten wir so von Herzen und in tiefer Überzeugung die Hände aufheben und sagen: „Dein Knecht bin ich!"

Wahrlich! Wir würden es dann nicht nur erkennen, sondern mannigfach erfahren, was es heißt die Gebote Gottes lieben. Wir würden es erfahren, daß sie kostbarer sind wie Edelgestein oder wie der Psalmist hier sagt: „Deshalb habe ich geliebt Deine Satzungen: über Gold und Topaz." Fort mit dem Gegensatze von Gnade und Freiheit; fort mit dem Gegensatze zwischen dem Gesetz Gottes und unserem Willen. Es existiert ein solcher Gegensatz nur für den sinnlichen Menschen. Für den Menschen, der guten Willens ist, fließt aus den Satzungen Gottes Freiheit, Reichtum, Glanz und Ehre. Nur etwas ist der Freiheit entgegen; nur etwas verdirbt den Willen: das ist allein die Sünde. Das können wir nicht genug erkennen. Das erkannte der Psalmist, der als letzte Folge aller der hohen Wahrheiten, die er hier gepredigt, hervorhebt: „Deshalb war ich gerichtet auf alle Deine Gebote: und unauslöschlichen Haß habe ich entgegengetragen jeglichem Wege der Bosheit."

§. 3.

Entgegenstehende Irrtümer.

347. Arten und erster Ursprung des Pessimismus.

Der in diesem Kapitel behandelte Punkt bildet die tiefste Quelle für die Verurteilung des sogenannten Pessimismus mit seinen verschiedenen Arten, des naturgemäß notwendigen Endpunktes von allem Pantheismus. Auch der Molinismus entstammt wie aus seinem tiefsten Grunde der falschen Auffassung des „ohne Ende"; nämlich der falschen Auffassung von der geschöpflichen Möglichkeit.

Die Arten des Pessimismus scheiden sich gemäß der verschiedenen Auffassung der Natur des Übels. Der Gnosticismus und Manichäismus, der Buddhismus und Brahmanismus, der Parsismus und, abgesehen von der philosophischen Umkleidung, das Eleatentum stehen auf derselben Grundlage: es wird in allen diesen Systemen dem Übel ein gewisses substantielles Sein beigelegt. Sie gehen davon aus, daß das Übel im Einzelnen oder Individuellen liege; und sie kommen im Buddhismus dazu, das Sein überhaupt als das Böse, das Nichtsein aber, das Nirvana als das Begehrenswerte zu erklären. „Wie aus einem aufgeschürten, mit feuchtem Holze angezündeten Feuer Rauchwolken gesondert hervorgehen; so ist aus dem Brahman, dem ewigen, ursprünglich ungeschiedenen Einen, dem großen Wesen, dieses All hervorgestrahlt," so heißt es im Brahmanismus (vgl. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, S. 380 u. ff.). „Die Brahmanen, die Krieger, die Welten, die Götter (Veden), die Geschöpfe, dies All, alles ist das Selbst. Indem aber die Welt aus dem Brahma heraustrat, wird sie immer schlimmer. Das individuelle Dasein ist das Übel. Der Weise sehnt sich zurück in das Eine und flüchtet aus der Welt. Er versenkt

sich betrachtend in das Brahman und geht im Tode thatsächlich in demselben auf. Wenn alle Wünsche, die im Herzen wohnen, schweigen, dann wird der Sterbliche unsterblich, dann erreicht er das Brahman. Wenn alle Fesseln des Herzens hier zerschnitten sind, dann wird der Sterbliche unsterblich."

Da nun aber alles schließlich individuell ist und nichts existieren kann, was nicht irgendwelche Thatsächlichkeit hat, so geht die Folgerung, welche das Sein überhaupt für ein Übel hält, ganz richtig von statten; sie ist thatsächlich vom Buddhismus gezogen worden, wie ja immer ein Irrtum die Konsequenz aus dem anderen zieht und so negativ den Weg bereitet zur Klarlegung des Grundirrtums. Das einseitige Verfolgen des thatsächlichen Seins der Dinge hat diese Systeme zur falschen Auffassung des Übels und demgemäß zum Pessimismus geführt, das will sagen, zur Anerkennung einer maßgebenden Stellung, welche dem Übel innewohnen soll.

Eine ähnliche Entwicklung kann auch in der modernen Zeit beobachtet werden. Vom phänomenalen Pessimismus Kants geht es weiter bis zum transcendenten Pessimismus Bahnsens. Die Welt der Erscheinungen, also alles Individuelle hat ja nach Kant kein reales Sein und somit ist sie auch nicht gut. Kant aber fügt zu seiner theoretischen „reinen" Vernunft eine „praktische" hinzu. Er giebt jener Principien, dieser aber Postulate, welche den Principien widersprechen oder doch sie leugnen. Somit gelangt er dahin, daß die „Postulate" des sittlichen Lebens, die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. zu einem transcendentalen Optimismus führen, nämlich zur Glückseligkeit im Jenseits; während die „Principien" das Nichts der sichtbaren Welt darthun, insoweit diese die einzelnen Erscheinungen und Akte einschließt.

Hartmann und Taubert ziehen durch die Mittelstufen des Pantheismus hindurch bereits die Konsequenz, daß die

schließliche Welterlösung die Weltvernichtung sei. Bahnsen erklärt, daß auf das Übel und die Pein hier mit Notwendigkeit eine Ewigkeit von Qual folge.

Das Vermögen, welches dem Wesen des Möglichen innewohnt, fassen jene falsch auf, welche wie Spinoza einem uneingeschränkten Subjektivismus folgen:[1]) „Gut und Übel sind nichts Positives in den Dingen, soweit diese an sich betrachtet werden und deuten auf nichts anderes hin als auf eine verschiedene Auffassungsweise oder auf Ideen, die wir selber machen." Es giebt demnach nichts objektiv Gutes und nichts objektiv Übles, sondern wir nennen die Dinge gut oder böse, je nachdem sie für uns nützlich oder schädlich sind, je nachdem sie einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck auf uns machen. Das war im Altertum die Meinung der Megariker, jener Philosophenklasse, die da in den Dingen von diesen selbst aus keine Wahrheit und keine Falschheit annahmen, sondern ein und dasselbe ganz gleicher Weise bald wahr bald falsch sein ließen.

Wir sagen, die Quelle dieser Art Pessimismus sei in der falschen Auffassung des Vermögens zu suchen. Diesem letzteren würde danach gar nichts Bestimmtes innewohnen; sondern je nach dem Gebrauche würde es heute gut, morgen schlecht sein.

Demgegenüber muß nun die letzte Schlußfolge aus dem bisher in diesem Kapitel Gesagten, welche wohl jeder schon für sich gezogen hat, recht scharf hervorgehoben werden.

I. Das Mögliche oder das „ohne Ende" besteht entweder in keiner Weise; oder es besteht kraft subjektiver Verbindung mit einem thatsächlichen Sein, dem es anhaftet.

II. Das Mögliche als Mögliches, also als Entwicklungs-

---

[1]) Ethice praef. ad IV. Ad bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.

fähiges ist an sich nicht positives Sein, fügt zum Thatsächlichen nichts hinzu, ist nur als unmittelbare Wirkung der unendlichen Fülle irgendwie in jedem Thatsächlichen.

III. Das Mögliche als Mögliches, also als Vermögen ist innerlich in sich bestimmt; es hat eine absolute Wahrheit ebenso wie es auf ein bestimmtes, wenn auch nicht immer auf ein besonderes oder beschränktes Gut gerichtet ist.

Diese genannten drei Elemente muß man zusammenhalten, wenn das Wesen des Übels bestimmt und wenn auseinandergesetzt werden soll, wie der sogenannte Negativismus des Areopagiten, des Origenes, Augustin, Gregor des Großen und auch des Engels der Schule, wie der defectus boni zu verstehen sei. Dieser Negativismus besteht nicht in der Behauptung, das Übel sei gar nichts.

348. Das Wesen des Übels gemäß der Auffassung des Wesens der Möglichkeit.

Die Gegner wiederholen in immer neuen Wendungen nur dieses eine Argument. Das Positive in der Sünde ist unabänderlich und untrennbar verbunden mit dem Negativen: wer also die Ursache des einen ist, der muß auch als die Ursache des anderen bezeichnet werden. Ist einmal Gott der Urheber alles dessen, was positiv im Akte der Sünde sich vorfindet, nämlich des wirklichen Seins desselben als eines Aktes, der Thätigkeit der dabei mitwirkenden Sinne u. s. w. wie das oben Dionysius auseinandergesetzt hat; so wird er dann auch mit Recht Urheber dessen was in der Sünde an Negativem oder Privativem vorhanden ist, also Urheber der Sünde als Sünde genannt.

Die Gegner vergessen das Princip des Aristoteles, dessen sich auch Thomas bedient, daß nämlich das einwirkende und das leidende Princip zu einer und derselben Bewegung mitwirken: actio et passio sunt iidem motus. Die Fresken in der Sixtina ziehen z. B. vermöge ihrer künstlerischen Vollendung die Bewunderung der Kenner auf sich und zu-

gleich zeigen sie den schädigenden Einfluß des Materials, das sie trägt. Untrennbar sind die Gemälde mit dem Material verbunden. Aber wer wird sagen, daß wer das Kunstvolle darin hervorgebracht, auch die direkte Ursache des Schädigenden sei? Das Eine kommt von der formenden Hand Michelangelos; das Andere vom Zustande des leidenden Princips. Schlägt Liszt die Tasten eines fehlerhaften Klaviers, so ist keineswegs ein und dasselbe die Ursache des hinreißenden Spiels und zugleich der vorkommenden einzelnen Mängel. Jenes kommt vom Künstler; diese von den Tasten, die nicht anschlagen. Trotzdem ist beim Spiele die Hand des Künstlers von den Tasten nicht zu trennen.

Gott nahm dem Dulder Job die Kamele und zugleich nahm sie Satan und die Chaldäer. Aber Gott wirkte dazu mit aus reinster Liebe und Güte, Satan aus Grausamkeit und die Chaldäer aus Begierlichkeit. In ein und demselben Werke kam das, was darin gut war, von Gott; was schlecht war, anders woher. Deshalb lobt und preist Job den Herrn für das, was Er gethan; und zugleich beklagt er sich über die Grausamkeit Satans. Semei fluchte dem David und auch Gott that dies, wie David hervorhebt. Aber Gott verursacht es als gerechter Richter, Er strafte damit den königlichen Propheten zu dessen Besten. Semei aber sündigte. Von der Sünde war Gott nicht die Ursache; wohl aber von allem Positiven in jenem Fluche, was zur verdienten Züchtigung Davids und zur Bethätigung von dessen Bußgesinnung beitragen konnte.

Ist denn die Sonne der Grund dafür, daß unter ihrem Einwirken das Wachs schmilzt und der Lehm hart wird wie Stein?

Es darf bloß alle positive Bestimmtheit entfernt werden, um vom geschöpflichen Vermögen aus zu finden, was in der Sünde dem Geschöpfe zugehört und wovon allein es die Ursache ist.

Wir haben oben im ersten Teile des §. 1. Kap. 8.

gegen Hume und Bocke hervorgehoben, wie ein wirkliches Vermögen dem Geschöpfe innewohnt und Thatsächliches nicht bloß besteht als einzeln Thatsächliches. Wir haben ferner betont, wie das Wirken des Geschöpfes gerade dem inneren Vermögen entspricht und stets im Bereiche des Vermögens bleibt; wie Wirkliches als Wirkliches nur von der reinen Wirklichkeit ausgehen kann und das Wirken des Geschöpfes als eines solchen vielmehr das Vorbereiten oder Disponieren des betreffenden Vermögens zum terminus hat wie direkt die einzelne Wirklichkeit. Es wurde ferner an der gleichen Stelle erklärt, daß nur die Vernunft geeignet sei, ein Vermögen aufzufassen und nur für die Vernunft ein solches bestehe.

Dies mag vor Augen gehalten werden; und die genaue Bestimmung des Anteils, den der geschöpfliche Wille an dem Akte der Sünde hat, wird sich ohne Schwierigkeit ergeben. Worin besteht im Willen das Thatsächliche, ohne was kein Möglichsein existiert; denn nur mit etwas Thatsächlichem als Unterlage ist ein kreatürliches Vermögen zu denken? Zuvörderst darin, daß der Wille einem einzelnen thatsächlich bestehenden Menschen zugehört. Das genügt jedoch nicht. Die Person oder das suppositum, vermittelst dessen dem einzelnen Menschen etwas zu eigen ist, steht ja am Ende wiederum nur als Vermögen für das einzelne Sein da und ist gegenüber dem letzteren als einem thatsächlichen indifferent; sie ist der gemeinsame Träger aller betreffenden einzelnen Wirkungen des Menschen. Deshalb muß im Willen selber als einer menschlichen Potenz etwas Thatsächliches gefunden werden, was da im einzelnen Wirken desselben die Grundlage einer objektiven Möglichkeit bildet, anders zu wirken. Dieses Thatsächliche aber kann, weil es sich um eine an sich ganz allgemeine Potenz handelt, nur von der einwirkenden Bestimmung jener allgemeinen Ursache herkommen, die wirklich und rein unendliche Thatsächlichkeit ist. Das thätige principium des Willensaktes also,

das da alles Weitere trägt, kommt nicht vom Willen, sondern es rührt in jedem Falle von Gott her. Nicht nur der allgemeine Wille als Potenz kommt im Akte Semeis z. B. von Gott, sondern auch die Zuneigung zum Hause und zur Familie Sauls; und der Wunsch, dieser Zuneigung im einzelnen Falle Ausdruck zu geben. Das Verlangen nach Ehre, nach Freude u. dgl. kommt im einzelnen Willensakte von Gott.

Geht nun von diesem so geformten Willensakte mit aller Notwendigkeit der einzelne Akt aus? Nein. Was Gott unmittelbar bestimmend wirkt, das trägt immer die Spur und sozusagen das Abbild der unendlichen Fülle mit sich. Gerade durch dieses Einwirken wird der Wille erst thatsächlich vermögend und hat nun den lebendigen Grund dieses Vermögens in sich, in Einzelnheiten „ohne Ende" sein betreffendes Gut zu finden.

Bis hierher hat der Wille selber nichts gewirkt; wohl aber ist er als Vermögen in den Stand gesetzt worden, aus sich heraus, frei von allem äußeren beschränkenden Einflusse ein einzelnes Wirken hervorzubringen. Die Wirkung kann natürlich, soweit sie vom Willen als einem geschöpflichen Elemente ausgeht, nur in das Bereich des Vermögens fallen. Denn der Wille bleibt Vermögen, es kann also von ihm als einem Vermögen nicht mehr ausgehen wie er in sich enthält. Was am Ende des Aktes an Wirklichkeit und Thatsächlichkeit demselben innewohnt, das kommt immer vom erstbestimmenden Grunde respektive von der Bestimmung, welche dieser in den Willen niedergelegt hat.

Wie verhält es sich nun mit dem Vermögen, das da mit der thatsächlichen Bestimmung als der Grundlage für das Thätigsein verbunden ist und letzterer das „ohne Ende" verleiht?

Es darf ein solches Vermögen nichts Positives in dem Sinne sein, daß dieses etwa als positiv verschiedener Faktor dem Thatsächlichen gegenüberstände. Im einzelnen Willensakte bestehen nicht zwei Arten Sein. Nein; gerade der

Willensakt ist der augenscheinlichste Beweis dafür, daß die Möglichkeit von seiten der Dinge keine materiell vorhandene, sondern eine objektive, d. h. nur von der Vernunft auffaßbare ist. Denn der Wille ist von Natur eine allgemeine Potenz, ein Vermögen „ohne Ende". Wäre dieses „Allgemeine", dieses „ohne Ende" an sich das geringste positive oder materielle Sein, so wäre es dies von Natur oder dem Wesen nach. Der Wille wäre also unveränderlich, sein Können von vornherein bestimmt, somit nicht mehr frei.

Jedem Akte des Willens wohnt „objektiv" das Vermögen „ohne Ende" inne! Das bedeutet ebensoviel als wenn gesagt würde: das Thatsächliche im Willensakte ist in der Weise von Natur aus und mit Notwendigkeit direkter Gegenstand der Vernunfterkenntnis, daß zugleich mit ihm aufgefaßt wird, wie dasselbe keine notwendige Beziehung zu einem „Ende", zu etwas Begrenztem, zu irgendwelchen Schranken in sich einschließt.

So ist z. B. der einzelne Sehakt von seiner Natur aus nicht Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis. Die Vernunft faßt da an und für sich nur auf, wie ein Vermögen zum Lichte hin in ihm eingeschlossen ist. Die Vernunft muß in ihrem unmittelbaren Gegenstande immer der Spur Gottes, dem Allgemeinen, Endlosen begegnen.

Machen wir noch einen Schritt weiter! Wo ist das positive Sein eines Vermögens, wenn die kreatürliche Möglichkeit nur darin besteht, daß das Thatsächliche aufgefaßt wird insoweit es seiner Natur nach mit dem oder jenem Ende oder auch mit der Endlosigkeit in keinem Widerspruche steht? Alle positive Kraft, welche dem Möglichsein entspricht, ist schließlich nur in Gott; und ist dieses Möglichsein in seiner Natur ein unbeschränktes, ein von sich aus ungeendetes, allgemeines, d. h. ein Möglichsein für alles, so bedeutet dies, daß es im Bereiche der beschränkten Ursachen keine giebt, die ihm, wenn auch nur als Werkzeug Gottes, Kraft geben, es bethätigen kann. Im einzelnen Willensakte bleibt das Unendliche dem

Vermögen nach: dies heißt also nichts anderes als einerseits, daß in dieser Weise der Willensakt seiner Natur nach aufgefaßt wird und zu dieser Auffassung giebt er selber als geschöpfliches Element die Veranlassung; andererseits aber, daß er nicht von seinem eigenen Vermögen die positiv bestimmende Kraft hat, sondern die seiner Natur nach entsprechende Bestimmung nur von der ersten Ursache erhalten kann. Substantia mea apud te est.

Das Wesen der Sünde ist dann von seiten des Willensvermögens im wahren Sinne des Wortes das Entfernen von Gott; wie der Prophet sagt: Duo fecit populus meus, me dereliquit; das ist das Erste: Das Entfernen vom Einflusse und der Kraft Gottes. Vom Willen aus bleibt das Vermögen ohne Ende; ein reines Vermögen bleibt als Gegenstand der Erkenntnis. Der den einzelnen Sündenakt endgültig bestimmende Grund ist nicht innerhalb des Willens, sondern außerhalb desselben: in den Sinnen. Der Mensch fällt ab von seinem eigenen Vermögen, d. h. von dem bethätigenden Einflusse der ersten Ursache, der Grundlage jedes wahren Willensaktes.

Semei wollte der Zuneigung zum Hause Sauls Ausdruck geben. Das wirkte Gott in ihm und darin war kein Übel. Konnte Semei nun nachdem diese Absicht angefangen hatte ihn zu beleben; konnte er erkennen, daß das Mittel im einzelnen, welches ihm sich vorstellte, die Beleidigung Davids, kein gottgefälliges, kein der eigenen nüchternen Vernunft entsprechendes sei? Jedenfalls! Das offenbare Gesetz Gottes sagte es ihm schon. Und die nüchterne Vernunft stellte gemäß der natürlichen Allgemeinheit ihrer Ideen das einzelne Mittel um den Zweck zu erreichen so vor, daß es noch ohne Ende viel andere Mittel gäbe; daß nicht von außen, vom Beschränkten her der endgültig bestimmende Grund des Aktes kommen dürfe. Abwarten lehrte ihn das göttliche Gesetz; Abwarten die Stimme der Vernunft; und die innere Möglichkeit dazu gab ihm der innerhalb des Willensvermögens

bestimmende Einfluß Gottes. Offenbar also war die Möglichkeit vorhanden, sich zum Fluchen nicht zu entschließen. Er schuldete es seiner eigenen Vernunft, seinem eigenen Willen; er schuldete es dem Gesetze Gottes und seinem schließlichen Wohle, nicht von einem beschränkten Gute aus sich endgültig bestimmen zu lassen im einzelnen Ausdrucke seiner im Grunde guten Zuneigung zur Familie Sauls. Seine Schuld war dies. Die Schuld gegenüber der Vernunft, dem Willen, dem Gesetze Gottes blieb bestehen im Augenblicke, daß er fiel und daß er der Leidenschaft der Rachsucht, dem Irrtum über die Vergangenheit, also dem sinnlichen Eindrucke vielmehr folgte, wie dem in seinem Innern waltenden Grunde, der ihn weiter geführt hätte bis zum Guten im einzelnen, wenn er denselben nicht verlassen haben würde. Hier liegt der eigentliche Schuldbegriff.

Gott erkennt in dem thatsächlichen Werke der Sünde, daß dieses Thatsächliche von einem Vermögen ausgeht, das da seiner Natur nach in keinem Widerspruche steht mit dem Guten ohne Ende; und Er erkennt zu gleicher Zeit, daß ein für den Willen äußerliches, ihm fremdes, durchaus beschränktes Gut ihn im einzelnen Akte bestimmt hat. Er erkennt Sich als die einzige positive Kraft, welche dem Willen eine der Natur desselben angemessene Bestimmung geben kann; und Er erkennt, daß die betreffende Bestimmung als endgültige Willensbestimmung nicht von Ihm herrührt.

Darin liegt das wahre Wesen der Sünde als solcher. Es besteht darin nichts Positives außer der Bestimmtheit, mit welcher die Natur des Willens sich als nicht im Widerspruche befindend vorstellt mit dem endlosen Gute. Diese Bestimmtheit beruht auf dem thatsächlichen Sein; — und das ist von Gott. Als Bestimmtheit hängt sie von der Natur des Willens ab; — und diese ist auch von Gott. Diese Bestimmtheit ist aber reiner Erkenntnisgegenstand. Sie tritt nicht aus dem Zustande des Vermögens. Vielmehr zeigt der gesetzte Sündenakt, daß er diesem Zusam-

menhange des Vermögens mit dem endlosen Gute thatsächlich nicht entspricht, denselben nicht in sich hat; — und das ist nicht von Gott, sondern ist Fallen, ist Schulden, ist Fehl, ist Sünde.

Alles Wirkliche, Bestimmte in der Sünde ist von Gott; es ist nicht Sünde. Vielmehr ist, sobald die Sünde in die einzelne Wirklichkeit getreten, sie dadurch gerade schon Strafe, schon Gewissensbiß, schon Täuschung. Aber was in der Sünde vom Vermögen nach dem endlosen Gute, also von der Kraft Gottes absteht, das ist vom Sünder und darin ist der Sünder alleinige und erste Ursache; er ist es auf Grund seines Nichts.

349. Die scientia media und die futura conditionata

Der Sünde im strikteſten Sinne entgegengesetzt ist das Gebet. Das Gebet will immer von oben her empfangen. Es hört auf, Gebet zu sein, wenn es bei der eigenen Person still steht oder vom anziehenden Einflusse äußerer Güter gehemmt wird. „Wer da kennt die Bitterkeiten seiner Seele, in dessen Freude geht nichts Fremdes ein.“ Das Gebet wendet sich immer nach innen. Da, wo vom ewigen Heim her im unfaßbaren Geheimnisse der Wirkung von seiten der ersten Ursache die feste Grundlage für den Willensakt gelegt worden, da sucht es weiteren Halt und ermüdet nie.

„Ihr müßt immer beten,“ ermahnt der Apostel. Immer müssen wir weiter bauen auf diesem Fundamente, von dem der Psalmist singt: „Der Berg Sion ist gegründet auf der Freude der ganzen Erde.“ Welche Freude kann dies anders sein, als der barmherzige Ratschluß Gottes, der überall seine Güte ausbreiten will. Auf diesem Fundamente baut sich auf der heilige Berg Sion, der christliche Tugendakt, der da hinaufgeht durch die Welt und ihre Verhältnisse hindurch bis zur Anschauung des Dreieinigen, welche er verdient. Und auf dem Wege dahin dehnt er seine Herrschaft aus auf alles Irdische und macht aus allem eine Stadt

Gottes. Nichts hält die betende Seele auf; weder die „Versammlung der Könige", noch „der kalte Norden" der Liebloſigkeit, noch die Trübſale und Schmerzen, welche ſie findet. In allem lieſt ſie den Namen Gottes, in allem findet ſie die Erfüllung des Wortes Gottes, in allem lobt ſie Gott. Und wo andere zittern, da geht vom Fundamente, das Gott in einer ſolchen Seele gelegt, nichts als Frieden aus. Anſtatt ſtehen zu bleiben, läßt ſie ſich von Freude und Schmerz, von Ruhe und Arbeit, nur immer zu höherem Wohlgefallen am Geſetze Gottes führen und will nimmer von ſich ſelbſt und von den Außendingen Weiſung empfangen. Sie weiſt vielmehr mit vollſter Entſchiedenheit die Hinneigung zu beſchränkten Gütern von ihrem Willen als eine endgültig beſtimmende ab. Alle die Wünſche ihres Herzens ſollen nur die Gewalt ihres Gottes verherrlichen und einen Weg bilden, auf welchem ihr Gott offenbar wird. „Da iſt wahrhaft Gott" als einziger Halt und als fortwährender Quell von Kraft und Freude, „unſer Gott iſt da und führt zum ewigen Heim: da erſt wird Er ganz in die Ewigkeit der Ewigkeiten hinein, unſer Licht und unſer Jubel ſein." (Pſ. 47.)

Das drückt auch der Pſalmiſt im zwanzigſten Pſalm in wenigen Worten aus: „Du biſt ihm zuvorgekommen in den Segnungen Deiner Süßigkeit: Du haſt auf ſein Haupt geſetzt die Krone aus koſtbarem Stein." Der Anfang iſt rein von Gott und das glorreiche Ende iſt rein von Ihm. Zwiſchen Anfang und Ende ſteht das freiwillige Warten des Geſchöpfes, das Gebet, welches alle ſeine Kraft vom Fundamente, von der göttlichen Einwirkung her zieht; daß es aber empfangen kann, alſo im Stande der Möglichkeit iſt, das hat es vom Geſchöpfe her. „Bete, damit du berufen werdeſt;" ſagt Auguſtin. In der That kann die Mitwirkung des Geſchöpfes in nichts anderem beſtehen, als darin, daß es, wie Thomas dies oben ausgedrückt hat, „ſich ſelber nicht hindert," um den Einfluß der erſten Urſache aufzunehmen. Wie aber ſoll es am beſten dies thun? Dadurch, daß es

keine Ruhe findet in den beschränkten Gütern, sondern daß, kaum besitzt es eines derselben, dieses auch schon wieder im Gebet zur Möglichkeit wird, mehr zu empfangen. So sproßt der Pflanzenstamm ohne zu ermüden in der Kraft der Wurzel; und ist eine gewisse Höhe erreicht, so dient dies nur dazu, besser den Einfluß von oben her in sich selber auszubreiten und dadurch wieder weiter sich zu entwickeln. Die Fäulnis aber eines Zweiges kommt nicht von der Wurzel, sondern darin fällt die Pflanze von der Kraft der Wurzel ab; sie leidet unter dem Einwirken einer Kraft, die ihr fremd ist.

Damit ist aber zugleich es als unmöglich hingestellt, daß die **scientia media** irgend einen Gegenstand habe. Was in der That soll nach ihren Verteidigern ihr Gegenstand sein? Was der freie geschöpfliche Wille für sich beschließen, wie er sich im gegebenen Falle bestimmen würde. Und diese Bestimmung ist endgültig; sie ist, in welcher Weise dies auch immer erklärt werden mag, maßgebend für die Beschließungen Gottes.

Nun aber gerade dies, daß der Wille in sich die endgültige Bestimmung findet und nicht als Möglichkeit bestimmt zu werden sich Gott vorstellt, gerade dies ist gegen die ganze Natur des Willens als eines geschöpflichen Vermögens. Der Wille hat als solcher, nämlich als Vermögen betrachtet, weder etwas Positives in sich noch hat er gemäß seiner Natur einen bestimmten Zweck. Er ist einfach „ohne Ende", unendlich im *Möglichsein*; d. h. er hat das bestimmende Ende nicht in sich wie der Schöpfer, der in der *Fülle* unendlich ist. Was also vom Willen geschehen *würde*, das *kann* von ihm aus gar nicht erkannt werden; es ist einfach nicht darin.

Es giebt da nur zwei Fälle. *Entweder* bestimmt der Wille in letzter Linie sich selber, also zu seinem eigenen Besten; dann will er das eine begrenzte Gut so, daß er die Möglichkeit behält, alle anderen ohne Grenzen zu wollen. Das aber kann nur geschehen kraft einer Bestimmung in

demselben Willen, welche vom grenzenlosen in sich unendlichen Gute unmittelbar ausgeht, denn die Wirkung darf nicht stärker sein wie die Ursache. Oder der Wille fällt von seinem eigenen Wohle ab; es besteht also wohl ein Willensakt, aber er endet in einem beschränkten Gute mit Ausschluß aller anderen Güter. Dann kommt vom Willen bloß das Abfallen, das Getrenntsein vom eigenen Wohle. Das aber ist an sich gar nicht erkennbar, sondern nur kraft des abwesenden Gutes, das ja eben in der Sünde nicht mehr in der Gewalt des Willens ist. In keinem Falle ist ein Gegenstand der scientia media vorhanden.

Immer sieht Gott in Sich selber, in seinem Wesen, wenn es sich um reine Möglichkeiten handelt: in seinem Willen (in sua bonitate, sagte oben Thomas), wenn es bestimmte einzelne Fälle gilt, die nicht eintreten, sondern nur ein „würde" bleiben; in der Ewigkeit, wenn es auf die freien wirklich geschehenen Handlungen ankommt. Die geschöpflichen Vermögen liegen vor Ihm sowohl ihrer Kraft nach, die in seiner Allmacht inbegriffen ist, wie auch in ihrer Objektivität, als reine Gegenstände der Erkenntnis. Also liegt auch alles vor Ihm, was jede derselben einzeln oder in Verbindung mit anderen kann; sonach alles Mögliche. Er erkennt sie insoweit scientiâ simplicis intelligentiae.

350. Molinismus, Pessimismus und Thomismus.

Etwas von sich aus positiv Bestimmtes außerhalb des göttlichen Wesens annehmen; — das ist der gemeinsame Ausgangspunkt für den Molinismus sowohl wie für den Pessimismus mit seinen verschiedenen Arten. Der Grund ist klar! Denn außerhalb des göttlichen Wesens ist Bestimmtheit immer Beschränktheit. Ist aber etwas von seiner Natur aus bestimmt oder trägt es in sich die unabhängige Quelle der Bestimmtheit, so ist es zugleich unveränderlich; was dem Menschen von Natur aus zukömmt,

das ist immer bei ihm vorhanden. Damit ist Entwicklungsfähigkeit nicht zu verbinden.

Das Beschränkte also ist ohne weiteres, von vornherein, necessitate antecedente auf seine Beschränktheit angewiesen; es kann in keiner Weise sich über dieselbe erheben. Beschränktsein aber ist ganz dasselbe als nichts anderes sein. Es ist somit das Nichtsein in voller Unabhängigkeit von Natur gegeben; ohne daß eine Möglichkeit bestände, dasselbe zu überwinden. Alles andere ist eben für das aus sich heraus Bestimmte nichts. Demnach ist aber auch mit Notwendigkeit das Princip des Pessimismus gegeben. Es wird nur von den verschiedenen derartigen Systemen immer je an eine andere Stelle gesetzt.

Für Kant hatte die reine Vernunft als Vermögen ein für sich bestimmtes Sein. Somit waren die sinnlichen Erscheinungen nichts. Bei Schoppenhauer hat das wirkliche Sein, also gerade die räumlich begrenzte Erscheinung von sich aus ein bestimmtes unabhängiges Sein, der Begriff und folgerichtig die Idee ist leer, „ein toter Behälter." Hartmann und Taubert rechnen mit den vorliegenden Thatsachen, mit einer Aufeinanderfolge in den Dingen dieser Welt. Sie sprechen von einer Entwicklung, ohne jedoch das entwicklungsfähige Vermögen mit seiner eigenen objektiv bestimmten Richtung in das Einzelne selbst hinein zu legen. Es ist demnach auch eigentlich weder ein wirkliches Sein noch ein Vermögen vorhanden, sondern vom thatsächlichen Nichts geht alles aus und durch eine Scheinwelt gelangt alles wieder zum Nichts, zum Nirvana. Bahnsen zieht daraus nur die letzte Konsequenz, den schlechthin transcendenten Pessimismus; denn natürlich kann vom Nichts niemals ein Gut kommen. Sein und Gut sind ja identisch.

Der Molinismus teilt mit diesen Systemen das Princip. Er geht von der Annahme eines von sich allein aus sich bestimmenden geschöpflichen freien Willens aus. Er erkennt ein Vermögen an und zwar ein allgemeines, was zu

allen einzelnen Gütern hin gerichtet ist und setzt darin, ohne auf irgendwelches andere Sein Rücksicht zu nehmen, etwas Bestimmtes. Er verbindet demnach eine durchaus unabhängige, also nach dieser Seite hin unbeschränkte Bestimmtheit mit Beschränktheit. Die Konsequenzen kann er sich nicht ersparen. Er kann unmöglich mit einem solchen einzelnen Akte ein durchaus allgemeines Vermögen verbinden; denn der Akt hat ja von sich seiner Natur zufolge die Bestimmtheit. Mit anderen Worten: das Vermögen des Willens findet in sich, in seiner Natur die Bestimmtheit. Dann kann es aber nicht mehr zugleich das Vermögen für etwas anderes, also Unbestimmtheit in sich finden. Der eine Akt kann nicht mit Rücksicht auf das eigene Vermögen sein oder nicht sein.

Da aber Entwicklungsfähigkeit nichts anderes besagt, als Vermögen für etwas anderes, so wohnt auch dem Akte keine Entwicklungsfähigkeit inne. Und da das Willensvermögen aus sich selber die Bestimmtheit seiner Natur gemäß schöpft, so ist auch dieses nicht entwicklungsfähig. Ein einfaches Vermögen besteht zudem nicht, ohne sich auf ein thatsächliches Sein gegründet zu finden; und so ist auch das Einzelsein im Menschen oder seine Substanz, die eine einzelne ist, nicht vervollkommnungsfähig.

Das Einzelsein gründet sich aber auf die causa materialis; es besteht gerade darin, daß das eine Einzelne nicht das andere ist. Es ist also, soweit es auf den einzelnen Willensakt ankommt, nichts außer ihm da, was er lieben oder begehren könnte.

Nicht so der Thomismus.

Es wird schwer sein, einen anderen Weg zu finden, um an allen diesen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten vorbeizukommen, als den der alten historischen Philosophie, wie sie im Thomismus zum treffendsten Ausdrucke gelangt ist.

Das geringste positive Sein außerhalb des göttlichen Wesens macht nicht nur Gott und Geschöpf unmöglich und somit das Nichts notwendig, sondern es hindert auch schon

von vornherein alles geistige Erkennen. Ist das Möglichsein an sich etwas Positives, so gehört es wesentlich zum Einzelnen; es wird von der Materialursache beherrscht und kann keine Gemeinsamkeit begründen. Nun ist aber gerade das geschöpfliche Erkennen auf das Gemeinschaftliche, auf die Einheit gerichtet; es widersteht ihm geradezu als unmittelbar erreichter Gegenstand das beschränkt Einzelne. Wenn also das Vermögen, gemäß dem das Einzelne erkannt wird, wieder einzelnes Sein ist und zur Materialursache gehört, so wird das Erkennen eine Unmöglichkeit.

Auf der anderen Seite muß in den Dingen ein Vermögen angenommen werden; denn sonst fällt von den Dingen aus alle Entwicklungsfähigkeit.

Da kann nur die Lehre des Thomismus konsequent durchgeführt helfen: Die Möglichkeit von seiten der Dinge hat nur ein objektives Sein; sie hat keine andere Bestimmtheit als die der non-repugnantia mit dem betreffenden bestimmten Sein vor der Vernunft.

Damit ist das Thor geöffnet für die Lösung aller anderen Schwierigkeiten und für den tiefsten Grund des Erkennens und der Erkennbarkeit. Die positive Kraft, welche dem Möglichen in den Dingen entspricht, ist einzig und allein in Gott. Es ist demnach das geistige Erkennen, insoweit sein Gegenstand in den Dingen sich vorfindet, indifferent, kraftlos, ohne weitere Wirkung; denn in den Dingen ist das Mögliche nur als non-repugnantia und hat als solches keinerlei Kraft. Die Erkenntnis der reinen Vernunft „bläht nur auf" an und für sich betrachtet; sie hat mit dem Begehren nichts zu thun. Gott ist nicht dem Wesen nach eins mit dem Wesen der Dinge; wohl aber hat Er die verursachende Kraft für sie in sich. Er selber ist nicht möglich, aber eben deshalb kann Er Mögliches hervorbringen. Sonach verursacht Er wohl vermöge dieser verursachenden Kraft das Erkennen; Er vereinigt als höchste Einheit die Substanz mit dem allgemeinen Vernunftvermögen.

Aber in den Erkenntnisakt selber tritt, soweit es dessen Wesen angeht, nichts von der inneren Bestimmtheit dieser Kraft. Er bleibt indifferent und hat nur immer zum Gegenstande das Einzelne, einzig und allein jedoch gemäß dessen innerer indifferenten substantiellen Möglichkeit.

Der Sinn geht auf das Einzelne als solches und dieser Erkenntnis wohnt deshalb auch schon eine gewisse Kraft inne, etwas Thatsächliches nämlich, was den erkennenden Sinn nach außen trägt und das Begehren veranlaßt.

Auch der Wille geht als geistiges Vermögen auf einzelne Güter. Da dies aber nur gemäß der vernünftigen Erkenntnis geschieht, so kann die Richtung auf das Einzelne nur von zwei Quellen herrühren: entweder von den Sinnen und dann fällt der Wollende von seinem eigenen Willen als einem geistigen Vermögen und von dessen Gute ab; oder von der Ursache, welche den Erkenntnisakt als auf allgemeines gerichtet hervorbringt, also von der unendlichen Seinsfülle, die zugleich der allgemeine Seinsgrund und einzelnes Sein ist; — und dann geht die Bestimmung dieser Richtung des Willens auf ein einzelnes Gut unter Wahrung der allgemeinen Natur des Willensvermögens einzig und allein in erster Linie vom Willen Gottes aus; Vernunft, Sinn u. s. w. folgen.

351. Das Tridentinum und das Vaticanum.

Damit stimmt auch, wie Gott in seiner Vorsehung sich des Übels bedient, nicht als ob das Abfallen selber von seinem Gesetze in Gottes Hand zu etwas Gutem führte, — das wäre die vom Apostel zurückgewiesene Lästerung, daß „Übel geschehen, damit Gutes erfolge" (Rom. 2.) —; sondern in dem Sinne, daß das Vermögen sowie die Kräfte, welche dem Sünder gegeben worden und von diesem unbenützt liegen gelassen sind, von Gott zum Besten der Guten gewendet werden. Dies will Augustin ausdrücken, wenn er sagt: „Gott hat lieber gewollt, daß aus dem Übel selber

heraus seine Güte erglänze, als daß kein Übel in der Welt wäre."

Es ist dies ein größerer Triumph seiner durchaus freien und in allem barmherzigen Güte. Denn dadurch wird offenbar, daß Gott allein der beständige Herr aller Kraft und alles Vermögens ist, da selbst jene Kraft und jenes Vermögen, welches der Sünder verachtet hat, unter seiner Leitung zur höchsten Herrlichkeit führt. Die Sünde, das Übel, erscheint dann um so mehr in ihrem vollen Nichts. Dies verherrlicht der Psalmist in den Worten: „Stehe auf, Herr, mein Gott, und es erhebe sich Deine Hand: daß nicht vergessen sei der Arme. Hat denn nicht der Gottlose Gottes gespottet: und in seinem Herzen gesagt: Er wird nicht danach suchen. Aber Du schaueſt es, denn Arbeit und Schmerz ist bei Dir angesehen: damit Du selber sie in Deine Hände lieferst. Der Arme ist Dir überlassen und der Waise nimmst Du Dich an. Zerbreche den Arm des Schmähsüchtigen und des Sünders: nach seiner Sünde wird gesucht werden und siehe, sie wird nicht mehr zu finden sein. Der Herr wird herrschen in Ewigkeit und ohne Aufhören."

Das Vermögen, von dem der Sünder abfällt und das er ungebraucht liegen läßt, bleibt all seiner positiven Kraft nach bei Gott und trotzdem haftet es am Akte des Sünders. In Ewigkeit bleibt die Thatsache mit dem freien Willensakte der Sünde verbunden, daß mit letzterem vom Willensvermögen aus nicht notwendig der Abfall vom letzten Zwecke des Sünders gegeben war, sondern daß vielmehr dasselbe und selbst der Akt als Akt von sich aus keinerlei Gegensatz bildete zum höchsten Wohle. Aber in Ewigkeit auch bleibt diese Verbindung oder diese Möglichkeit ohne jegliche Kraft und alles, was ihr an Kraft hätte innewohnen können, was ihr dem Wesen nach und unter den einzelnen Verhältnissen nicht widerstritt, das wird von Gott zur Erzielung eines höheren Gutes verwendet.

Da besteht das Übel durchaus nicht als reiner Negativismus, sondern es ist ein Übel für den einzelnen Sünder; trägt aber mit dem, was darin an gemißbrauchten Vermögen für das Gute ist, zur Harmonie des Universums bei. Die Pharisäer mögen gemäß den Worten des Psalmisten suchen, welches Wohl ihnen die Verfolgung des Heilandes gebracht, sie werden nichts finden. Aber daß der gläubige Blick suche, welches Wohl die Güter, die von den Pharisäern mißachtet worden sind, der Welt gebracht; — er wird in jubelnder Freude aufleuchten und sagen: „Der Herr nimmt sich der Waise an; es herrscht der Herr in Ewigkeit."

Selbst aber für den Sünder ist das Übel kein einfaches Nichts. Denn er trägt in sich wirklich und wahrhaftig das Vermögen der Vernunft, des freien Willens, von welchem er in der einzelnen Handlung abgefallen. Die Freiheit ist ein Nichts für das Tier; denn die Natur des Tieres hat in sich einen Widerspruch gegen die Freiheit und dieser Widerspruch haftet dem einzelnen thatsächlichen Tiere an. Aber verleugnet der Mensch die Bedeutung der Freiheit in seinem Handeln, so ist dies kein Nichts, sondern es ist ein Abfallen von einer Richtschnur, die er in sich trägt; dem einzelnen Menschen haftet kein Widerspruch damit an, daß das höchste allumfassende Gut sein persönliches Wohl sei.

Es ist schwer zu begreifen, wie die Molinisten gegen den Thomismus das Konzil von Trient und noch weniger, wie sie das **Vaticanum** gegen diese Lehre anführen können; da doch diese Stellen am meisten gegen sie selber sich richten.

Das **Tridentinum** sagt:[1]) „Wenn Gott das Herz des

[1]) Sess. IV. c. 5. de justificatione: Tangente Deo cor hominis per Spiritus s. illuminationem neque homo ipse nihil omnino agit, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.

Menschen durch die Erleuchtung des heiligen Geistes rührt, so sei es ferne zu sagen, der Mensch wirke gar nichts, indem er diese Erleuchtung erhält, da er sie doch auch abwerfen kann."

Aber wer hält denn ein wahres Vermögen fest, das unter allen Umständen auch fallen kann? Wer sagt denn, daß, sobald die Gnade das Eigentum des Menschen ist, sie zugleich dessen eigenstes Vermögen wird? Wer sagt denn, daß kraft dieses Vermögens nun der Mensch selber wirke? Das sagen die Thomisten.

Die Molinisten sind es, welche ein Vermögen bespötteln, das da mit der thatsächlichen Wirksamkeit nicht ganz und gar ein und dasselbe bleibt; das also inmitten des Aktes selber ein wahres Vermögen, ein wahres Können bleibt. Die Thomisten setzen sogar das Positive dieses Vermögens, was dasselbe an Kraft besitzt, nur in Gott, soweit es eben allein Vermögen ist; und behaupten, gemäß dieser Kraft verursache Gott so das Einzelne, daß dieses letztere von sich selber aus mit der Zweckrichtung des Vermögens verbunden und von dieser getragen erscheine. Noch mehr! Nach den Thomisten ist die eigentlichste Wirkung des geschöpflichen Willens präcis als eines sündhaften die Disponierung des eigenen Willens (vgl. Nr. 199), also ein wahres Können. Der wirkliche Akt der Sünde als ein wirklicher kommt von Gott und dient Gottes Weisheit, die auch das Übel zum Guten hinzulenken weiß. Das wirkliche Fallen des Geschöpfes hängt unmittelbar von dem erlaubenden Dekrete Gottes ab. Daß aber das Geschöpf alles von sich aus thut, um zum wirklichen Fallen disponiert zu sein, daß es so ein Schulden, eine Schuld in sich besitzt gegenüber den eigenen Potenzen und dem eigenen Wohle; daß es also im Bereiche der Möglichkeit das Fallen vorbereitet, das ist und bleibt ganz sein eigen. So etwa steht der Schuldner dem Gläubiger gegenüber. Das Schulden steht von seiten des ersteren unzweifelhaft da; aber ob daraus

eine wirkliche Schuld wird, das hängt von der Barmherzigkeit des Gläubigers ab, der sie von vornherein schenken oder sie aus Gerechtigkeit bestehen lassen kann.

Die Molinisten dürfen die Lehre des Tridentinums nicht als die ihrige betrachten. Denn der Mensch kann die Erleuchtung des heiligen Geistes nicht mehr abweisen, nachdem einmal in seinem, des Menschen, Vermögen die betreffende Bestimmung von Ewigkeit her vorausgesehen worden. Das Vermögen ist dann von sich aus von vornherein bestimmt und damit kann ein Unbestimmtsein nicht mehr bestehen. Ein geschöpfliches Vermögen ist kein unendliches Gut, von dem eine thatsächliche Bestimmung für sich selber ausgehen könnte zugleich mit der Indifferenz, also zugleich mit der Unbestimmtheit dem Vermögen nach für dieselbe Bestimmung. Offenbar wäre ein solches Vermögen dann zugleich Vermögen und Nicht-Vermögen. Diese Folgerung ziehen auch die Molinisten stillschweigend selber, da sie es nicht vertragen können, daß man von einem sensus divisus et compositus spricht; also von einem Vermögen, welches in gewissem Sinne mitten im Akte wirkliches Vermögen bleibt und das sonach als Vermögen betrachtet jenes auch nicht thun kann, was es thatsächlich thut; als bethätigt aber angesehen das, was es thut, eben nicht thun kann, denn während etwas ist, kann es nicht nicht sein, dum Socrates sedet non potest non sedere.

Ebenso verhält es sich mit dem can. 4.: [1]) „Wenn jemand sagt, der freie Wille des Menschen, der da von Gott bewegt und erweckt wird, wirke in nichts mit, indem er zustimmt dem Rufe Gottes und sich vorbereitet

---

[1]) Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo vocanti atque excitanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere . . .

zum Empfangen der Gnade, und daß er auch nicht sich abwenden könne, wenn er wolle, sondern wie ein Stück Holz sei . . ."

Wo lehrt denn das Konzil hier, der Wille empfange es nicht von Gott, daß er mitwirke und sich vorbereite, da doch es in der Schrift heißt: Apud Dominum sunt gressus hominis et Domini est praeparare cor? Gerade der Thomismus lehrt, daß der Sünder wahrhaft fällt und daß er kraft seines freien Willens fällt, also „sich abwendet"; weil eben nach demselben Thomismus das Willensvermögen ein wirkliches Vermögen ist, nicht mehr und nicht minder; das da also wirken kann, beziehungsweise bethätigt werden kann oder auch nicht.

Nach den Molinisten ist das alles völlig unnütz und unmöglich, sowohl das Vorbereiten von seiten des Willens als auch das Abweichen von der Gnade. Denn es steht von seiten dieses selben Willens von jeher fest, daß der bestimmte einzelne Willensbeschluß so und nicht anders sein werde; also kann nicht das Gegenteil möglich sein. Kommt aber dieser freie Willensbeschluß des Geschöpfes von der einwirkenden Bestimmung Gottes, der Freiheit dem Wesen nach, so kann dadurch ebensowenig die Freiheit dem Vermögen nach verletzt werden, wie vom Feuer die Möglichkeit ausgeht, Kälte zu verbreiten.

Wenn nun das Vaticanum anstatt des Wortes dissentire den Ausdruck resistere gebraucht („resistere posse") und mehrere Thomisten wie Alvarez und Lemos erklären, man dürfe dieses Wort nicht gebrauchen, sondern das Tridentinum hätte mit Absicht „dissentire" gesetzt, so antwortet darauf schon im voraus Lemos, nur im weiteren Sinne des Wortes, wonach resistere gleich dissentire sei, könne man sagen, daß der Mensch der wirksamen Gnade widerstehen könne und belegt dies mit dem Zeugnisse der Schrift: „Si verbum resistere sumatur in suo rigore et de propria resistentia sit sermo, nulla creatura pot-

est resistere efficaci Dei voluntati, moventi efficaciter per auxilium efficax, quia Scriptura expresse dicit: Nec est qui tuae possit resistere voluntati.“

Diese Erklärung ist selbstverständlich. Denn behaupten, die Kreatur könne Gott wirksam widerstehen, wäre ebensoviel als dessen Allmacht leugnen.

Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Schriften von u. über d. hl. Thomas v. Aquin.

Thomas von Aquin, d. Engel d. Schule. Betrachtungen über drei Wege des geistlichen Lebens. Nach der Zusammenstellung des P. Massoulié bearbeitet von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 1 M.

— — des h., Gebet d. Herrn und der engl. Gruß. Aus dem Latein. übers. von W. Reithmeier. 8. 50 Pf.

— — das apostol. Glaubensbekenntniß, das Vater Unser und Ave Maria erklärt. Nach dem latein. Originale neu bearbeitet. Min.-Ausg. 75 Pf.

— — Himmelsleiter, oder Uebung der vorzüglichsten Tugenden. Bearbeitet und herausgegeben von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 50 Pf.

— — Predigten auf d. ganze Kirchenjahr. Aus dem Lat. übers. von J. N. Disinger. gr. 8. 4 M. 50 Pf.

— — goldene Kette, oder: Fortlaufende, ganz aus den Stellen der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bestehende und kunstvoll verbundene **Auslegung der vier Evangelien.** Aus dem Lateinischen von J. N. Disinger. Mit einem Vorwort von Dr. Fr. X. Reithmayr, Professor an der Universität München. 7 Bände. gr. 8. 26 M. 25 Pf.

„Schon mehr als fünf Jahrhunderte haben den hohen Werth und Nutzen dieses trefflichen Werkes anerkannt, was sollen wir daher zur Empfehlung desselben sagen; wir beschränken uns darauf, dem Herrn Uebersetzer unsern Dank auszusprechen, daß er nicht ermüdete, dieses umfangreiche Werk in deutscher Sprache zu geben."

Prediger u. Katechet, II. 10.

Thomae Aquinatis expositio symboli apostolorum scil. **Credo in deum**, orationis dominicae vid. **Pater noster** et salutationis angelicae scil. **Ave Maria.** Min.-Ausg. 75 Pf.

— — opuscula selecta. Ed. nova. 2 vol. 12. 4 M.

Gloßner, Dr. M., Lehrbuch der kath. Dogmatik nach den Grundsätzen des **heiligen Thomas.** Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. 2 Bde. 8. 10 M. 80 Pf.

Werner, Prof. Dr. K., der h. Thomas v. Aquino. 1r Band: **Leben** und **Schriften** des heiligen **Thomas Aquinas.** gr. 8. 10 M. 80 Pf. 2r Band: **Die Lehre** des heil. **Thomas Aquinas.** 9 M. 90 Pf. 3r Band: **Geschichte** des **Thomismus.** 10 M. 80 Pf.

Dr. J. Körber jr.,

Maria

im System der Heilsökonomie,

auf thomistischer Basis dargestellt. gr. 8. 3 M.

Der Inhalt ist in sieben Abhandlungen eingetheilt. Die 1. grundlegende Abhandlung: „Maria Gottesmutter" entwickelt den Wurzel- und Centralvorzug Mariens, auf welchen alle übrigen Vorzüge derselben hinzielen oder sich zurückbeziehen. Die 2.: „Maria Jungfrau" behandelt die eminente Jungfrauschaft Maria's in ihren Beziehungen zur göttlichen Mutterschaft; die 3. aber: „Maria die Gnadenvolle" den dieser Mutterschaft entsprechenden Gnadenreichthum. Der eigenthümliche Charakter der Gnade Maria's wird in der 4. Abhandlung dadurch beleuchtet, daß Maria nach der Auffassung der Kirche in der hl. Schrift als die „geschaffene Weisheit" gezeichnet werde, und sofort in der 5. Abhandlung: „Maria die Makellose" specieller bestimmt in der Richtung auf die dadurch bewirkte vollkommene Freiheit von aller Sünde. Dann schildert die 6. Abhandlung: „Maria die Ursache unseres Heiles" die Theilnahme Maria's am Erlösungswerke und an der Vermittlung der Gnade für die übrigen Menschen. Die 7. Abhandlung endlich: „Regina coeli" führt Maria in ihrer himmlischen Herrlichkeit vor und schließt mit einer sinnigen und schwungvollen Reflexion über den Inhalt der lauretanischen Litanei, welche in einem wunderbaren Systeme die Vorzüge Maria's darstelle.

Diese Eintheilung umfaßt in zweckmäßiger Weise so ziemlich Alles, was in der Marialogie zur Sprache kommen kann. Die Ausführung bietet vieles Gute und Schöne, Manches, was man in anderen mariologischen gar nicht, oder doch nicht in gleicher Gestalt und Ausführlichkeit findet. Rundschau X. 2.

Dr. J. Dippel,

Handbuch der Aesthetik

und der Geschichte der bildenden Künste.

gr. 8. 10 M. 80 Pf.

In einer sehr ausführlichen Recension sagt P. A. Schmitz S. J. in den Stimmen aus Maria v. Laach u. a. Folgendes: „Ein Handbuch der Aesthetik und der Geschichte der bildenden Künste mit der nöthigen Vollständigkeit und Gründlichkeit und zumal mit ausführlicher Behandlung der christlichen Kunst war gleichwohl bisher ein Bedürfniß, das sich für jüngere Priester geltend machte. Um so größeren Dank hat der Verfasser des oben erwähnten Werkes verdient, indem er einen berechtigten Wunsch der studirenden Kleriker nicht ohne erhebliche Mühen und Opfer realisirte. — — Der Verf. hat es verstanden, aus dem so reichen Material der Künste die besten epochemachenden Erscheinungen seinen Lesern in anziehender Weise vorzuführen. Die einzelnen Schulen und ihre gefeierten Stifter treten uns, in der ihnen eigenthümlichen Richtung und Kunstfertigkeit charakterisirt, frisch und lebendig vor Augen. Die allmählige Entwickelung der Skulptur und Malerei, ihre Blüthe, Nachblüthe und Verfall sind mit bestimmten Umrissen gezeichnet. — — Zum Schlusse sprechen wir nochmals die Ueberzeugung aus, daß das Handbuch des Herrn Dr. Dippel sich durch Gründlichkeit und Vollständigkeit allen Freunden der kirchlichen Kunst empfiehlt, und daß gerade jugendliche Kräfte aus diesem Werke eine Befriedigung der edelsten Wißbegierde schöpfen werden."

Allgemeine Realencyklopädie,
oder Conversationslexikon
für alle Stände.

Vierte, verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Ausgabe in 13 Bänden oder 156 Heften à 50 Pf. = 30 Krz.

Ein wahres Bedürfniß befriedigt die längst erwartete und jetzt erscheinende neue (vierte) Auflage des Werkes: Allgemeine Realencyklopädie oder Conversationslexikon für alle Stände im Verlage von G. F. Manz in Regensburg.

Seit der dritten Auflage dieses Werkes, welche in den Jahren 1865—1873 in 12 Bänden erschien, sind im politischen, wirthschaftlichen und socialen Leben, in der Kunst, Wissenschaft und Technik zahlreiche Neuerungen und Aenderungen eingetreten, welche in der neuen Auflage volle Berücksichtigung finden.

Der Hauptvorzug des Manz'schen Conversations-Lexikons gegenüber anderen derartigen Werken von Brockhaus, Meyer ꝛc. besteht auch bei der neuen Auflage darin, daß es den katholischen Standpunkt strenge festhält und den Verdiensten der Katholiken um Wissenschaft und Kunst wie auf politischem Gebiete Gerechtigkeit widerfahren läßt, dabei aber den Ueberzeugungen des Gegners nicht nahe tritt. Kleinere Werke dieser Art übertrifft es durch Vollständigkeit und eingehendere Behandlung der einzelnen Artikel.

Die neue vierte Auflage des Manz'schen Lexikons erscheint in 13 Bänden oder 156 Heften, wovon monatlich 2 bis 3 Hefte à 50 Pfennige oder 30 kr. ausgegeben werden, so daß das Werk binnen 4—5 Jahren vollendet sein wird und der Bezug mittelst mäßigen Ratenzahlungen erleichtert ist.

Daß die Verlagshandlung dem vielseitigen Verlangen nach einer neuen Auflage dieses mit voller Anerkennung belohnten Werkes nicht früher nachgekommen ist, mag Entschuldigung finden in den Zeitverhältnissen, welche einem größeren Werke von katholischer Richtung gerade in dem letzten Jahrzehent hindernd entgegengestanden.

M. Heimbucher,
die Wirkungen der h. Kommunion.

Gekrönte Preisschrift. gr. 8. 3 M.

Am Schlusse einer ausführlichen Recension in der Literarischen Rundschau 1884, Nr. 21 sagt der hochw. Herr Domdecan Dr. V. Thalhofer: „Ich schließe diese Anzeige mit dem angelegentlichen Wunsche, das gehaltvolle Buch möge namentlich von den Priestern, insbesondere auch vom Seelsorgeklerus fleißig gelesen und studirt werden; dann wird es gewiß dazu beitragen, daß die Opferpriester selber das eucharistische Opfermahl allzeit mit Inbrunst und reichem Segen genießen, und daß sie auch das gläubige Volk aneifern und gründlich anleiten, aus diesem himmlischen Mahle der Liebe und des Lebens Gnade um Gnade (Joh. 1, 16) sich anzueignen."

Gottes nach der
ol III # 467

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA.

467.